

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios y  
consecuencias en sus estudios acerca de Ibn Hazm de Córdoba**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Enas Aly Ahmed Aly**

**Directores**

**Eduardo Manzano Moreno  
Soha Abboud Hagggar**

**Madrid, 2018**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOLOGIA**

**PROGRAMA DE ESTUDIOS LITERARIOS**



**TESIS DOCTORAL**

**Fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios y  
consecuencias en sus estudios acerca de Ibn Ḥazm de Córdoba:  
estudio y análisis**

**MEMORIA PARA OPTAR EL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Enas Aly Ahmed Aly**

**Directores**

**Eduardo Manzano Moreno**

**Soha Abboud Hagggar**

**Madrid, 2016**



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOLOGIA**  
**PROGRAMA DE ESTUDIOS LITERARIOS**



**TESIS DOCTORAL**

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL PROYECTO INTELECTUAL DE ASÍN PALACIOS Y  
CONSECUENCIAS EN SUS ESTUDIOS ACERCA DE IBN HAZM DE CÓRDOBA:  
ESTUDIO Y ANÁLISIS

**MEMORIA PARA OPTAR EL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Enas Aly Ahmed Aly**

**Directores**

**Eduardo Manzano Moreno**

**Soha Abboud Hagggar**

**Madrid, 2016**



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

PROGRAMA DE ESTUDIOS LITERARIOS



FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL PROYECTO  
INTELLECTUAL DE ASÍN PALACIOS Y CONSECUENCIAS  
EN SUS ESTUDIOS ACERCA DE IBN ḤAZM DE CÓRDOBA:  
ESTUDIO Y ANÁLISIS

Enas Aly Ahmed Aly

Directores:

Eduardo Manzano Moreno

Soha Abboud Hagggar

Madrid, 2016



## **Agradecimiento**

Quisiera expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas sin las que esta tesis no hubiera sido posible.

Ante todo, quisiera expresar mi más profundo gratitud a los directores de tesis, el doctor Eduardo Manzano Moreno y la doctora Soha Abboud Hagggar. Gracias por su apoyo continuo, por guiarme, confiar en mi trabajo y dedicarme muchas horas para solucionar mis dudas.

A mis padres por su apoyo constante y su dedicación incondicional, y a toda mi familia en El Cairo.

A las instituciones de la MAEC-AECID y Erasmus Mundus por la beca que me dieron para realizar una estancia de investigación en Madrid.

Asimismo, quiero hacer extensivos los agradecimientos a los siguientes profesores que he tenido con ellos conversaciones sobre el tema de mi tesis. Gracias a Miguel Cruz Hernández, Manuela Marín, Maḥmūd ‘Alī Makkī, Pedro Martínez Montávez, Fernando Rodríguez Mediano, Suzanne Marchand y Camilla Adang.

A mis profesores en El Cairo en el departamento de filología árabe, sobre todo el doctor Magued al-Sa‘idi por inspirarme con su dedicación y aportarme con sus conocimientos. Me gustaría también agradecer a los profesores ‘Aunī ‘Abd al-Ra‘uf, Muḥammad Abū al-‘Aṭa, Nadia Gamal al-Dīn e Iman al-Sa‘īd.

Gracias al personal de las bibliotecas y los archivos de la Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, la Biblioteca de la UCM, el Archivo de Asín Palacios en la UNED, la Real Academia de la Historia, Real Academia Española y el Instituto de Estudios Orientales de la Orden de los Dominicos en El Cairo.

Por último, mi gratitud a Carmen Santacruz por estar presente en los momentos difíciles y a todos mis amigos que me han acompañado estos años, sobre todo Jaime Vilchis, Huda Baz, Nurhan ‘Abd al-Ra‘uf, Blanca Villu y Felipe Vidales.





## Tabla de contenido

<b>ABSTRACT .....</b>	<b>XIII</b>
<b>RESUMEN .....</b>	<b>XIV</b>
<b>SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN .....</b>	<b>XV</b>
<b>PARTE I: INTRODUCCIÓN GENERAL .....</b>	<b>1</b>
<b>1. Bases investigadoras .....</b>	<b>4</b>
1.1. Tema de la tesis .....	4
1.2. Objetivos de la tesis .....	6
1.2.1. Objetivos principales .....	6
1.2.2. Objetivos secundarios .....	7
1.3. Metodología del trabajo .....	9
1.4. La estructura de la tesis .....	19
1.5. Estado de cuestión sobre el tema .....	23
<b>2. Asín Palacios y su obra sobre Ibn Ḥazm .....</b>	<b>29</b>
2.1. Ideas y personas en la biografía de Asín Palacios y sus publicaciones .....	30
2.2. La obra de Asín Palacios sobre Ibn Ḥazm y sus libros .....	52
2.3. Biografía de Ibn Ḥazm según Asín Palacios .....	64
 <b>PARTE II: LA MANIFESTACIÓN DEL CONCEPTO DE LA</b>	
<b>KULTURGESCHICHTE EN LA TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA</b>	
<b>EUROPEA Y LAS PUBLICACIONES DE ASÍN PALACIOS .....</b>	<b>79</b>
<b>3. El concepto de Kulturgeschichte en la tradición historiográfica europea .....</b>	<b>82</b>
3.1. El término Kulturgeschichte: Definición y contexto histórico .....	82
3.2. Tendencias de la Kulturgeschichte y sus célebres cultivadores .....	88
3.3. Aspectos metodológicos .....	94
<b>4. Los estudios históricos y la Kulturgeschichte en la tradición del orientalismo</b>	
<b>centroeuropeo a lo largo del siglo XIX, y principios del siglo XX .....</b>	<b>96</b>
4.1. Las características del orientalismo centroeuropeo durante S. XIX y principios del S. XX.	
.....	96
4.2. Los estudios históricos en el orientalismo centroeuropeo .....	99

4.3.	La manifestación de la Kulturgeschichte en las obras de Alfred von Kremer .....	105
<b>5.</b>	<b>El concepto de Kulturgeschichte en la historiografía y el arabismo español .....</b>	<b>112</b>
5.1.	Características de la historiografía española en la segunda mitad del S. XIX y principios del S. XX. ....	113
5.2.	Kulturgeschichte en la obra de Rafael Altamira.....	115
5.2.1.	La Kulturgeschichte como tendencia moderna de la historiografía.....	118
5.2.2.	La Kulturgeschichte y unas aportaciones de la historiografía medieval .....	123
5.3.	La Kulturgeschichte en el arabismo español.....	128
5.3.1.	Las publicaciones de los arabistas españoles: Entre la gramática y la historia .....	128
5.3.2.	Aspectos temáticos y metodológicos en los estudios históricos de al-Andalus en España durante los siglos XVIII y XIX. ....	141
<b>6.</b>	<b>El concepto de la Kulturgeschichte en el discurso de Asín Palacios .....</b>	<b>148</b>
6.1.	Kulturgeschichte como una tendencia moderna de la historiografía en las publicaciones de Asín Palacios .....	149
6.1.1.	Término, definición y bibliografía citada acerca de la Kulturgeschichte.....	149
6.1.2.	La Kulturgeschichte en las aportaciones de los orientalistas fuera de España y de los arabistas españoles .....	153
6.1.3.	Aspectos temáticos y metodológicos de la Kulturgeschichte .....	157
6.2.	Los núcleos de Kulturgeschichte en la historiografía musulmana medieval, y al-Fiṣal como “atisbo genial de la tendencia moderna” .....	163
6.2.1.	La Kulturgeschichte y la historiografía clásica y cristiana.....	163
6.2.2.	La Kulturgeschichte en la tradición historiográfica musulmana medieval.....	165
6.2.3.	Al-Fiṣal como Kulturgeschichte e historia de las religiones.....	175

### **PARTE III: LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LA TRADICIÓN EUROPEA Y EL AMBIENTE ESPAÑOL ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX Y SU APLICACIÓN EN LAS OBRAS DE ASÍN PALACIOS..... 181**

<b>7.</b>	<b>La manifestación de la historia de las ideas en algunas disciplinas en la tradición europea .....</b>	<b>184</b>
7.1.	Antropología .....	184
7.1.1.	Las escuelas de la antropología cultural en la segunda mitad del S. XIX.....	184
7.1.2.	El difusionismo alemán (la escuela histórico cultural de Viena): sus principios teóricos y sus grandes exponentes .....	187
7.2.	La literatura comparada y la historia de las ideas.....	189
7.3.	Las ciencias de lógica y física.....	192

7.4.	Los estudios de la crítica histórica, con enfoque particular en la obra de Ernest Renan .....	198
<b>8.</b>	<b>El contexto religioso en España a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y su perspectiva acerca de la historia de las ideas .....</b>	<b>202</b>
8.1.	La Restauración de la escolástica en España .....	204
8.2.	La Encíclica <i>Aeternis Patris</i> .....	212
8.3.	Instituciones y tendencias en el Neotomismo: El Instituto Superior de Filosofía y el cardenal Mercier .....	215
8.4.	Filosofía Perennis: contexto histórico e ideas principales .....	218
<b>9.</b>	<b>los principios teóricos de la historia de las ideas y la crítica histórica en el ambiente español.....</b>	<b>224</b>
9.1.	La manifestación de los conceptos historia crítica, crítica histórica en la obra de Menéndez Pelayo .....	224
9.2.	La historia de las ideas en las publicaciones de Julián Ribera .....	235
<b>10.</b>	<b>La historia de las ideas: Un concepto interdisciplinar en la obra de Asín Palacios .....</b>	<b>245</b>
10.1.	Definición y tarea de “la historia de las ideas” .....	246
10.2.	El léxico que utiliza Asín Palacios para construir las series de las ideas .....	248
10.2.1.	Léxico técnico .....	248
10.2.2.	Latinizar los autores musulmanes y sus escritos .....	259
10.3.	Principios teóricos de la historia de las ideas y la crítica histórica en las publicaciones de Asín Palacios .....	260
10.3.1.	El rechazo del principio de la generación espontánea de las ideas y de la coincidencia casual .....	263
10.3.2.	La imitación de una fuente común sin contacto entre los autores .....	278
10.3.3.	La hipótesis de la imitación directa .....	279
10.4.	Algunas cadenas de transmisión de las ideas que construyó Asín Palacios .....	284
10.4.1.	Ibn ‘Arabī .....	287
10.4.2.	Avempace, Ibn Rušd y Santo Tomás de Aquino. ....	292
10.4.3.	Ibn Masarra .....	298
10.4.4.	Al-Gazālī .....	303
10.5.	Las técnicas que utiliza Asín Palacios para mostrar las analogías entre los textos y los contacto entre los autores .....	307
10.5.1.	Las técnicas utilizadas para mostrar las semejanzas entre los textos .....	307
10.5.2.	Argumentos históricos utilizados para mostrar las influencias .....	312
10.6.	Objetivos del estudio de la historia de las ideas .....	318

<b>11. La metodología de la historia de las ideas en el estudio de Asín Palacios sobre al-Fiṣal:</b>	
<b>Una contribución para buscar en el islam los orígenes de la Escolástica .....</b>	<b>322</b>
11.1. Las condiciones del nacimiento del libro de al-Fiṣal y la disciplina de la Historia de las religiones y su futuro en Europa.....	322
11.2. Al-Fiṣal como historia de las ideas .....	341
 <b>PARTE IV: CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFÍA.....</b>	 <b>349</b>
<b>12. Conclusiones .....</b>	<b>351</b>
<b>13. Bibliografía.....</b>	<b>363</b>
1) Libros y artículos de Asín Palacios .....	363
2) Archivos visitados .....	366
3) Bibliografía general .....	367
4) Portales de la web consultados .....	393
 figura 1 Principios para la interpretación de los fenómenos en la historia de las religiones, las lenguas, la filosofía y la literatura. ....	 262

## ABSTRACT

This thesis studies the theoretical approach of the studies of Asín Palacios (1871-1944) on Islamic thought, dividing it into the following two concepts, that have been developed in the late-nineteenth and the first half of the twentieth centuries: *Kulturgeschichte* (Cultural History) and History of Ideas. The first one can be considered the thematic dimension of Asín Palacios's thesis and the second its methodological approach.

My research will analyse the works of Asín Palacios, specifically his theory relating to the issue of cultural transmission between Islam and Christianity, within the context of the European historiography, European Orientalism, Spanish historiography and Spanish Arabism, in the late-nineteenth and the first half of the twentieth centuries. I aim to study how Asín Palacios conceived the process of the transmission of ideas between Islam and Christianity and how his approach was situated in the four contexts that I have just mentioned.

My thesis focuses on Palacios's study of Ibn Ḥazm's *al-Fiṣal* published as part of a five-part book from 1927 to 1932 titled *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. The first part provides a study of Ibn Ḥazm's life and works, whereas the second part includes a study, as well as a full translation of *al-Fiṣal* into Spanish. To provide an analytical account of Palacios's theoretical approach, the thesis is divided into three parts that cover Asín Palacios's references, the theory that influenced his view of Ibn Hazm and his methodology:

First: I will give a general vision of Asín Palacios's biography, his works about Ibn Ḥazm, and a summary of Ibn Ḥazm's biography.

Second: With respect to *Kulturgeschichte*, the thesis holds the view that this theory should be approached within its German origins. I will attempt to shed light on the roots of this theory, how it was formulated in the German context, which aims it sought, how it was adopted by German orientalists, and how it then moved to the Spanish context, especially in Palacios's works.

Third: About the History of Ideas, the thesis will research into the steps followed by Palacios and the contexts within which Ibn Hazm is viewed as the first historian of religious ideas.

## RESUMEN

La presente tesis estudia los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios (1871-1944), dividiéndolos en los dos siguientes conceptos nacidos y desarrollados en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX: la *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas, siendo la primera la dimensión temática de su proyecto y la segunda su dimensión metodológica. El proyecto de Asín que discutía principalmente la cuestión de la transmisión de las ideas entre el islam y el cristianismo, formaba parte del panorama de los estudios de las Humanidades a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Europa, la tradición del orientalismo centroeuropeo, la historiografía española y el arabismo español.

La presente tesis estudia cómo aplicaba Asín estos fundamentos teóricos (la *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas) en sus obras, centrándonos en su estudio sobre *al-Fiṣal* que aparece en el segundo tomo de su libro *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* en cinco vols. (1927-1932). En el primer volumen, Asín Palacios presentó un estudio bio-bibliográfico de Ibn Ḥazm (994-1064). Asín Palacios introdujo el segundo volumen con un estudio sobre el libro de *al-Fiṣal*, para después ofrecer la traducción del libro de *al-Fiṣal* que ocupa cuatro volúmenes. Para analizar los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios, centrándonos en su obra sobre *al-Fiṣal*, hemos dividido nuestra tesis en tres partes:

En la primera parte ofrecemos una biografía intelectual de Asín Palacios, realizamos un resumen de sus obras sobre Ibn Ḥazm, y presentamos una biografía del autor andalusí basada en lo que escribía Asín Palacios.

En la segunda parte, analizamos la manifestación de la *Kulturgeschichte* en la Historiografía europea, sobre todo sus primeros núcleos en la historiografía en los países de habla alemana, el orientalismo centroeuropeo, la historiografía y el arabismo español, para que, después, desarrollemos un análisis de la manifestación de esta tendencia en las obras de Asín Palacios.

En la tercera parte, estudiamos la metodología de la historia de las ideas en algunas disciplinas, como la antropología cultural y la literatura comparada, porque Asín Palacios las tuvo como referencias de su metodología en varias obras. Después analizamos cómo aplicaba Asín Palacios la metodología de la historia de las ideas en sus obras, centrándonos en estudiar su obra sobre *al-Fiṣal*.

## SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

ء	'	ط	t̤
ب	b	ظ	z̤
ت	t	ع	‘
ث	t̤	غ	g
ج	ġ	ف	f
ح	ħ	ق	q
خ	J	ك	k
د	d	ل	l
ذ	d̤	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ه	h
س	s	و	w
ش	š	ي	y
ص	ṣ	ة	at
ض	ḍ		

- Vocales breves: *a, i, u*.
- Vocales largas: *ā, ī, ū*.
- Artículo: *al-*.





## PARTE I: INTRODUCCIÓN GENERAL



- Selección del tema

Al obtener la licenciatura en lengua árabe en la Universidad de Ain Shams en 2008 quise seguir con la investigación. Quería trabajar sobre un tema en el que pudiera aprovechar mis conocimientos de la lengua española que estudié durante cuatro años como segunda lengua en la carrera. Tuve muchas conversaciones con mis profesores en El Cairo quienes me recomendaron trabajar sobre el arabismo español y especialmente el estudio de Asín Palacios sobre Ibn Ḥazm. Me sugirieron este tema dada la escasez de los estudios escritos en árabe sobre el arabismo español en general y Asín Palacios en concreto, y me gustó la idea.

En 2011, conseguí la beca de la AECID para hacer el master de Estudios Literarios en la Universidad Complutense de Madrid. En el trabajo fin de master, dirigido por la doctora Soha Abboud Hagggar, estudié el epistolario de *La disputa entre el hombre y los animales* de los Hermanos de la Pureza comparándolo con *La Disputa del asno* de fray Anselmo de Turmeda. En este trabajo, hice una comparación entre ambos textos basada en tres elementos esenciales en la creación literaria: el tema principal de los textos, los motivos literarios y la forma literaria. Asín Palacios había estudiado estos textos en su ensayo “El original árabe de la *Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda*” publicado en 1916. En su ensayo mostró que fray Anselmo copió casi literalmente el texto de los Hermanos de la Pureza. El trabajo que realicé para el master me acercó del mundo y los temas de la investigación de Asín Palacios.

Empecé el doctorado pensando en muchas ideas referentes a la historia del arabismo español a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Quería hacer una síntesis de la historia del arabismo en este periodo relacionándolo con el ambiente académico en España y el orientalismo europeo. Pero después de reflexionar más sobre el tema, leer más bibliografía y hablar con mis directores de tesis el doctor Eduardo Manzano Moreno y la doctora Soha Abboud Hagggar, pensé que estaría mejor estudiar un arabista en concreto para llegar a unas conclusiones más concretas. Entonces, decidí estudiar el proyecto intelectual de Asín Palacios, centrándome en su trabajo sobre Ibn Ḥazm.

## 1. BASES INVESTIGADORAS

### 1.1. Tema de la tesis

Los primeros núcleos científicos y académicos del arabismo español aparecieron con los trabajos de Pascual de Gayangos y Arce (1809-1897), quien ocupó la primera Cátedra de árabe en la Universidad Central en Madrid en 1843. Desde este momento crucial en la historia del arabismo español, la tradición del arabismo empezó a desarrollarse a través de las relaciones maestro-discípulo. Estos vínculos se ven claramente entre Francisco Codera Zaidín (1836-1917), quien ocupó la Cátedra de Lengua árabe en la Universidad Central en 1874, y sus discípulos Julián Ribera Tarragó (1858-1934) y Miguel Asín Palacios (1871-1944).<sup>1</sup>

Otra manifestación de estas relaciones maestro-discípulo apareció gracias a la fundación de la Escuela de Estudios Árabes en Madrid y Granada en 1932. En la sede de Madrid, que se dedicó solamente a la investigación, trabajaban los maestros junto con los discípulos: Asín Palacios dirigía a Ángel González Palencia (1889-1949), José Ángel López Ortiz (1898-1992), Salvador Vila Hernández (1904-1936), etc., Cada uno trabajaba en su línea de investigación como la historia política, la filología, el derecho islámico o la historia de las ideas, pero todos compartieron el interés de escribir la historia de al-Andalus en sus varios aspectos.

En este contexto, Asín Palacios realizó un cambio fundamental en los estudios árabes. Pensamos que él fue capaz de llevar a cabo este cambio dado que consiguió construir un proyecto intelectual original propio, que no se había planteado antes por cualquier otro arabista español. Asín Palacios pudo aprovechar los frutos de varias ramas de conocimiento y erudición, que estaban floreciendo y resonando en su ambiente tanto europeo como español, para revelar herramientas y metodologías científicas con las que armó un proyecto intelectual muy innovador.

En la presente tesis estudiamos los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios. Consideramos que el proyecto de Asín se constuyó sobre una serie de principios metodológicos muy originales para su época, especialmente dentro del

---

<sup>1</sup> Sobre el tema de las relaciones maestro-discípulo entre los arabistas españoles véase: Marín Niño, Manuela, "Arabistas en España: un asunto de familia", *Al-Qantara*, 13:2, 1992, pp. 379- 394.

panorama de los estudios de las Humanidades a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Europa. Asíñ aunó en su obra la tradición del orientalismo centroeuropeo, la historiografía y el arabismo español y el ambiente neoescolástico de una forma que pretendía ser científicamente innovadora. Como veremos, esta aproximación innovadora se basaba en una amalgama de referencias y metodologías que tenían procedencias muy diversas, pero con un sólido anclaje en los estudios contemporáneos a este autor.

Del proyecto intelectual de Asíñ Palacios estudiamos, por un lado, las preguntas principales que lanzaba y los problemas referentes al pensamiento humano que planteaba. Y, por otro lado, analizamos las soluciones que sugería, las conclusiones que defendía y los principios especulativos en los que se basaban dichas soluciones. Entre los problemas o las preocupaciones científicas del proyecto de Asíñ Palacios, resaltamos las siguientes: ¿Cómo se escribe una historia de síntesis?, ¿cómo se conciben las relaciones entre diferentes épocas en la historia del pensamiento humano?, ¿cuál es el vínculo entre lo nuevo y lo viejo?, ¿existe un hilo conductor entre la época clásica, la cristiana oriental, la musulmana medieval tanto en Oriente como en al-Andalus, y la Europa cristiana? Y si existe ¿cómo podemos definir o concebir estas relaciones? y ¿por qué es importante buscar un origen desde el cual se derivan todas las ideas?

Lanzando estas preguntas, Asíñ Palacios estimó que la *Kulturgeschichte*, una tendencia que manifestó en la historiografía europea desde mitades del siglo XIX y concedía mucha importancia a estudiar los aspectos culturales y sociales en la historia, era la base más sólida para abordar la dimensión temática de su proyecto. A la luz de esta tendencia, Asíñ discutía temas como la marcha de las ideas a lo largo de la historia, la índole de este movimiento, o la interpretación de la génesis de las ideas, los fenómenos culturales, o los textos literarios. Asimismo, cuestiones como el papel de los aspectos culturales y sociales en escribir la historia, el proceso de su transmisión de un pueblo a otro o de una religión a otra y el esbozo de un mapa de este procedimiento, eran temas de la mayor importancia en sus obras. Bajo estas líneas generales, a Asíñ Palacios le interesaba averiguar unos temas concretos, como la historia de las ideas religiosas, la teología comparada y la mística entre el islam y el cristianismo.

Para responder a esta serie de preguntas referentes a la transmisión de las ideas y su movimiento en la historia, Asíñ Palacios puso en marcha un proyecto que se adaptó a la metodología de la crítica histórica y de la historia de las ideas. Pero lo que nos interesa saber es qué sentido tenía ese proyecto en la España de su época y a qué condicionantes

servía en las coordenadas de la situación social del momento. El hecho de que uno de los grandes fundadores del arabismo español fuera sacerdote católico de ideas muy conservadoras constituye una paradoja que hasta el momento no se había explicado bien. James T. Monroe en su libro *Islam and Arabs in Spanish scholarship* (1970) señalaba que buena parte del arabismo español de los siglos XIX y XX que reivindicaba el islam, fue liberal. En la presente tesis, queremos desentrañar el discurso de la figura inexplicable, hasta ahora, de Asín Palacios.

En nuestra tesis, estudiamos los principios teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios y la novedad y el relevante cambio que realizó este proyecto en la historia del arabismo español. Analizamos estos principios en varias obras de Asín Palacios, centrándonos en su estudio sobre *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm, publicado por primera vez como discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en 1924, y más tarde en el segundo volumen de su libro *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* en 1928. Este estudio representa una etapa desarrollada de las obras de Asín ya que en la fecha en que apareció, Asín Palacios había estudiado muchos aspectos místicos, teológicos y filosóficos del islam durante veinticinco años en sus publicaciones. En su estudio sobre *al-Fiṣal*, veremos cómo aplicó Asín unos principios teóricos en concreto para describir el proceso de la transmisión de las ideas entre la teología musulmana y la cristiana.

## **1.2.Objetivos de la tesis**

### *1.2.1. Objetivos principales*

Este trabajo pretende contribuir a la historia del arabismo español a finales del siglo XIX y principios del siglo XX a través del estudio del proyecto intelectual de Asín Palacios, una de sus figuras más relevantes en este periodo.

Los objetivos principales de nuestra tesis consisten en

- 1) Determinar los principios teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios basados sobre las corrientes intelectuales europeas más actuales de su momento que se resumen en dos tendencias primordiales: la *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas.
- 2) Examinar cómo Asín pudo justificar los principios teóricos que usaba científicamente, es decir, pretendemos describir cuáles fueron las disciplinas,

las fuentes y las teorías que citaba Asín para demostrar el rigor científico de los fundamentos teóricos de su proyecto.

- 3) Analizar cómo aplicó Asín estos principios en sus obras centrándonos en su estudio sobre *al-Fişal*.
- 4) Averiguar cómo hizo Asín de *al-Fişal*, el texto de la polémica religiosa, una evidente prueba de las conexiones y las influencias entre el islam y el cristianismo.
- 5) Estudiar cómo hizo Asín de Ibn Ḥazm, el teólogo musulmán del siglo XI, un teólogo escolástico cuyos escritos fueron considerados para nuestro autor como importantes para escribir la historia de la teología cristiana, la historia nacional de España y la historia de las ideas en la Edad Media.
- 6) Analizar cómo Asín fue capaz de establecer su proyecto intelectual con bases teóricas y herramientas metodológicas nacidas en su época para analizar los textos de la filosofía, mística y teología musulmana.

#### *1.2.2. Objetivos secundarios*

Partiendo de estos objetivos principales, pretendemos conseguir los siguientes objetivos secundarios:

- 1) Describir cómo influyeron contextos como la historiografía europea, el orientalismo centroeuropeo, la historiografía y el arabismo español, y las tendencias filosóficas dentro del catolicismo en armar el proyecto intelectual de Asín y a continuación analizar los diálogos que hubo entre Asín y estos contextos.
- 2) Mostrar hasta qué punto su proyecto formaba parte de la historia intelectual de Europa. En primer lugar, pretendemos mostrar que Asín Palacios, escribiendo la gran parte de sus publicaciones en el siglo XX, era consciente y estaba familiarizado con las nuevas metodologías internacionales de la historiografía, la antropología, la literatura comparada y la crítica histórica que surgen en este tiempo. En segundo lugar, exponemos que Asín, desde el campo del arabismo, pudo discutir problemas interesantes para los historiadores europeos y no solamente a los arabistas.
- 3) Exponer cómo compartía Asín Palacios muchas preocupaciones con los orientalistas centroeuropeos y cómo mostró que los temas que analizaba eran relevantes para estos orientalistas, y cómo el arabismo español contribuyó



significativamente en desarrollar unos planteamientos teóricos y cuestiones prácticas en el orientalismo centroeuropeo.

- 4) Analizar cómo empleaba Asín unos fundamentos teóricos en concreto, con el fin de estudiar unas cuestiones importantes en España a principios del siglo XX como la pregunta sobre el ser nacional del país, el lugar de al-Andalus en la historia nacional de España y el papel que desempeñó España para la historia del pensamiento. Mostraremos cómo puso de relieve el papel del arabismo español en ofrecer soluciones a los problemas más urgentes de la historia de España.
- 5) Documentar cómo se desarrolló la idea de Asín en el sentido de que el arabismo no era una disciplina encerrada en sí misma, ni los arabistas unos profesores aislados en sus cátedras estudiando una parte de la historia medieval que nada tenía que ver con los temas que estudiaban los historiadores españoles en este momento.
- 6) Revelar las novedades que aportó en el arabismo español. Averiguamos si su tesis era una continuación de la tradición encarnada por Codera o Julián Ribera. Mostraremos por qué su proyecto marcó una diferencia considerable dentro la historia del arabismo español.
- 7) Observar cómo pudo Asín Palacios incorporar su proyecto intelectual basado en el estudio de la historia del pensamiento musulmán dentro de la neoescolástica y el neotomismo y cómo intentó demostrar la importancia de los textos escritos por teólogos y filósofos musulmanes en los siglos X y XI para la historia de la teología cristiana.
- 8) Mostrar cómo reflexionaron algunos autores de otras disciplinas sobre el proyecto intelectual de Asín Palacios.

En resumen, queremos mostrar cómo pudo Asín, aplicando los principios teóricos de la *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas que habían nacido en su tiempo, construir su propio proyecto intelectual discutiendo ciertos problemas que preocupaban a los antropólogos, los historiadores europeos de la cultura, los cultivadores de la crítica histórica, los orientalistas centroeuropeos, los historiadores y los arabistas españoles y los neoescolásticos. Así, ponemos de manifiesto el hilo que unía toda esta serie de aportaciones en diferentes disciplinas en Europa y España con el proyecto intelectual de Asín.

### 1.3. Metodología del trabajo

Para conseguir estos objetivos, adaptamos en nuestra tesis la metodología que propone Suzanne Marchand en su libro *German Orientalism in the age of Empire, race religion and Scholarship*.<sup>2</sup> Marchand estudia las aportaciones de los orientalistas alemanes de los siglos XIX y XX como parte de la vida intelectual y la historia cultural de Europa. En términos todavía más claros, Marchand está interesada en estudiar el orientalismo alemán como fenómeno cultural. Según esta perspectiva, muestra que su estudio no pone la civilización europea en una posición contra Oriente. Por lo tanto, no sigue el planteamiento de Edward Said que ofreció una crítica de la ideología de los orientalistas ingleses y franceses, basado en los presupuestos de Michel Foucault (1926-1984) sobre la relación entre el conocimiento y el poder. Marchand piensa que el conocimiento puede llegar a ser un poder, pero insiste a la vez el conocimiento como entendimiento conduce al diálogo, el reconocimiento y la auto-crítica. Marchand no dedica su libro a defender las puras finalidades científicas que movieron los orientalistas a estudiar varios temas de Oriente, como solían hacer los autores que criticaban la metodología de Said.<sup>3</sup>

Su libro no defiende la teoría de Said ni la crítica, simplemente ofrece un tercer camino para analizar el discurso del orientalismo alemán en los siglos XIX y XX, ubicándolo en su contexto cultural, histórico y religioso. Marchand lleva a cabo una crítica histórica de las contribuciones de los orientalistas alemanes, y no meras biografías de los autores. El objetivo de su libro estriba en analizar por qué llegaron determinados orientalistas a escribir unos textos en un momento dado. Por ello, estudia los procesos de la creación del pensamiento o el “knowledge-making practice” de los orientalistas alemanes en su ambiente cultural. Se centra en el estudio de las obras de los académicos, pero también escribe sobre los ensayos de algunos misioneros, viajeros y diplomáticos interesados en el tema del orientalismo

---

<sup>2</sup> Marchand, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race and Scholarship*, Cambridge, Cambridge University press, 2009. Entre los ensayos que adoptan esta perspectiva de Marchand, podemos destacar la tesis doctoral de Moshfegh, David, *Ignaz Goldziher and the rise of Islamwissenschaft as a ‘Science of religion’*, Universidad de California, 2012.

<sup>3</sup> Hay muchos autores que desarrollaron un discurso counter-orientalism como Lewis, Bernard “The Question of Orientalism” *New York Review of Books* vol. 29, núm. 11, 1982 y Irwin, Robert, *For lust of knowing: the orientlists and their enemies*, Londres, Allen Lane, 2006

Marchand averigua cómo se enmarcan sus contribuciones dentro del panorama científico europeo influidas por muchos factores culturales, principalmente la larga tradición de “Christian Hebraism” en la Alemania protestante y analiza cómo las preguntas de la Reforma protestante en Alemania en el siglo XVI han dejado unas huellas impactantes en la tradición del orientalismo alemán. Estudia también otros factores culturales que influyeron en el orientalismo, tales como el estado de las fronteras “concurridas y conflictivas” entre el Imperio Austriaco y el Otomano, y el poder que tuvo las universidades alemanas financiadas por el estado.

Junto con los elementos culturales, Marchand estudia cómo persistían unas preguntas referentes a “a priori points of departure” en el discurso de los orientalistas alemanes. Examina cómo los orientalistas siguen preguntándose sobre cuestiones como si la religión era necesaria para fundar una sociedad estable, o si las élites la usaban para sobornar y manipular al pueblo. La tarea de Marchand es investigar cómo los orientalistas argumentaban estos temas en unos términos técnicos con pruebas más desarrolladas.

Por otro lado, Marchand analiza las técnicas metodológicas que aplicaron los orientalistas alemanes para estudiar unas áreas desconocidas o para corregir unos prejuicios sobre el Oriente. Examina los cruces que tuvieron con los planteamientos metodológicos desarrollados por los antropólogos, los sociólogos y los historiadores en su tiempo. Describe cómo los orientalistas alemanes aprovechaban las teorías más recientes en otros campos de las Humanidades para estudiar diferentes materiales de Oriente. Según eso, explica el papel que tuvieron algunos orientalistas alemanes en los movimientos del imperialismo, el racismo y anti-semitismo, así como las contribuciones de otros orientalistas en desarrollar unas herramientas para ofrecer unas perspectivas del post-imperialismo.<sup>4</sup>

En nuestra tesis, aprovechamos muchas herramientas metodológicas que ofrece Marchand para estudiar el proyecto intelectual de Asín Palacios. La propuesta que ofrece Said no resulta la más adecuada para analizar las obras de los arabistas españoles. El colonialismo que tuvo España en el norte de África no se puede comparar con el de otros países europeos como Francia o Inglaterra. Con lo cual, no podemos estudiar los trabajos de los arabistas españoles sólo centrándonos en las relaciones entre el conocimiento que ofrecían sobre el mundo árabe y el islam, y el poder colonial de España. Otro aspecto que

---

<sup>4</sup> Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire, Religion*, pp. XX-XXVIII

distingue el arabismo español del orientalismo en otros países es el hecho de que los arabistas españoles en la primera mitad del siglo XIX, se centraban en estudiar casi exclusivamente la historia de al-Andalus por motivos históricos y nacionales, y en cambio no prestaban atención a estudiar cuestiones del mundo árabe contemporáneo, tal y como hacían otros orientalistas franceses y alemanes interesados en estudiar los dialectos y las costumbres de diferentes países del mundo árabe.

Elegimos esta perspectiva en concreto dado que coincidimos con Marchand en el análisis de los procesos de la creación del pensamiento de los orientalistas del siglo XX. Su análisis es interesante para nuestra tesis ya que no se centra en estudiar el papel de un factor determinado en crear el pensamiento de los orientalistas, sino que describe la influencia de varios elementos históricos, culturales, religiosos, ideológicos, etc., en la formación de ese pensamiento. Este tipo de análisis ha sido imprescindible para entender el proyecto intelectual de Asín Palacios que estriba en una fusión de ideas, conceptos y técnicas derivadas de varios entornos, como su ambiente religioso, el momento histórico en el que vivía, el panorama científico europeo, etc., ... Voy a ser minuciosa en analizar las referencias que Asín Palacios hacía a los conceptos teóricos que utilizaba.

Estudiamos los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios desde el punto de vista del proceso de la creación de su pensamiento, que se basan en la *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas. Pensamos que Asín pudo aplicar estas dos tendencias en sus ensayos formando parte de los cuatro siguientes ambientes, a saber: las diferentes disciplinas humanísticas y científicas en Europa desde la segunda mitad del siglo XIX, la tradición del orientalismo centroeuropeo, los círculos arabistas y no arabistas en España, y las tendencias filosóficas en el catolicismo en Europa, específicamente la neoescolástica y el neotomismo. Desarrollamos nuestra metodología analizando diferentes aspectos de la *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas en estos cuatro entornos, los cuales tuvieron mucha repercusión en el proyecto intelectual de Asín Palacios.

En primer lugar, ha sido imprescindible estudiar la vida de Asín porque es la forma de entrar en su época. Escribiendo la biografía de Asín, he insistido en destacar los puntos que tienen importancia para el trabajo posterior. Leí sus obras completas y toda la bibliografía escrita sobre él que se encuentra en los ensayos sobre su personaje, las entradas en las enciclopedias, las necrologías, etc., Consulté también libros sobre la historia de España en este momento para entender el contexto histórico donde vivía Asín.

Para profundizar más en su biografía y arrojar más luz a unos documentos menos conocidos, consulté los archivos que guardan documentos suyos, certificados y expedientes académicos, separatas de artículos de periódicos escritos sobre su personaje y sus obras, así como fondos epistolares. Estos archivos muestran muchas informaciones sobre la formación académica de Asín, sus relaciones con diferentes entornos de su tiempo tanto en España como fuera del país. Los archivos que hemos consultado son los siguientes:

- La Biblioteca Central de la UNED conserva la colección Asín Palacios-Jaime Oliver Asín donada en 1996. Tiene materiales originales de los arabistas Francisco Codera Zaidín, Julián Ribera Tarragó, Miguel Asín Palacios y Jaime Oliver Asín.<sup>5</sup> Conserva una parte de la Biblioteca de Asín Palacios, que cuenta con algunas de las fuentes que usaba con sus notas marginales, unos cuadernos suyos y algunas cajas que tienen sus fichas de trabajo y separatas de revistas. Hemos consultado varias cajas de este fondo, y resulta de mayor interés la caja número 280 que tiene separatas y artículos de periódicos y revistas tanto españolas como extranjeras que comentan las obras de Asín Palacios.
- El Archivo General de la UCM conserva el Expediente académico de Asín Palacios. Este fondo es muy importante, dado que contiene documentos originales, como los certificados académicos de Asín Palacios de su carrera en Zaragoza y el título de su doctorado en la Universidad Central de Madrid.
- La Biblioteca de la Real Academia Española conserva el Expediente Personal de Asín Palacios como miembro de esa institución. En este archivo se conservan cartas enviadas a Asín Palacios con el motivo de su ingreso en la RAE, noticias de los periódicos sobre su nombramiento como Director de la RAE, noticias de los periódicos sobre su fallecimiento, cartas y telégrafos en sentido de pésame que recibió la RAE.
- La Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC guarda un Fondo Epistolar de Asín Palacios. Manuela Marín y Fernando Rodríguez Mediano llevaron a cabo un catálogo del fondo publicado en 2009, con un estudio de Manuela Marín sobre el contexto histórico donde vivían Asín Palacios y Julián Ribera y sus relaciones con el

---

<sup>5</sup> [http://portal.uned.es/portal/page?\\_pageid=93,26764106&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,26764106&_dad=portal&_schema=PORTAL). Última visita, 28/4/2016.

ambiente de los orientalistas, arabistas, políticos, eclesiásticos, etc., en España y fuera del país.<sup>6</sup>

- La Biblioteca de la Real Academia de la Historia guarda un fondo epistolar de Asín Palacios de ocho cajas.<sup>7</sup> El fondo estaba sin catalogar. Escribí una carta al bibliotecario para que me dejaran consultar las cajas y los bibliotecarios realizaron un proceso de pre catalogación con el fin de poder consultarlo. Cada caja cuenta con más de doscientas cartas que recibía Asín Palacios a la dirección de Calle San Vicente 56 donde vivía Asín con Codera y también era sede de la Escuela de Estudios Árabes en Madrid. Este fondo es complementario al que está en la Biblioteca de Tomás Navarro Tomás en el CSIC. En ello, por ejemplo, se conservan cartas de George Sarton, y en el Fondo en el CSIC se conservan otras de Sarton. Para llegar a una visión integra de los Epistolarios de Asín Palacios hay que estudiar ambos fondos. Según muestra Dolores Oliver Pérez, Asín Palacios dedicaba las mañanas de los domingos a “despachar la correspondencia. Iba amontonando las cartas de la semana y el domingo las contestaba una por una. Después, si eran importantes, las guardaba en unas cajas negras que había encima de las estanterías; si no, las partía en trocitos, siempre que no estuviesen escritas por detrás, y las convertía en fichas de trabajo. Tal y como diré más adelante, el no despilfarrar, el no tirar nada que considerase servible era una costumbre que debió aprender de Codera y Ribera”.<sup>8</sup>

Estos son los archivos que hemos consultado para nuestra tesis. Pero hay otros fondos que esperábamos que tuvieran documentos de Asín Palacios, pero han resultado no tenerlos. Hemos escrito un correo electrónico al Archivo Diocesano de Valencia preguntado sobre la tesis doctoral de Asín Palacios que hizo en Teología de Valencia, pero nos dijeron que los documentos “fueron saqueados y posteriormente destruidos en el año 1936 por lo que no es posible ‘rastrear’ la información que solicita”.<sup>9</sup> Tampoco en la Biblioteca de la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer (Valencia) había información sobre este material. En el Archivo de los Duques de Alba, no se guardaron las cartas enviadas por Asín Palacios a su amigo el Duque de Alba (1878-1953). Hay una

---

<sup>6</sup> Marín Niño, Manuela, De la Puente, Christina, Rodríguez Mediano, Fernando y Pérez Alcalde, Juan Pérez, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios, introducción, catálogo e índices*. Madrid, CSIC, 2009.

<sup>7</sup> Es preciso señalar también que la Biblioteca de la RAH guarda otro fondo documental de Julián Ribera Tarragó.

<sup>8</sup> Oliver Pérez, Dolores, “Recuerdos de Miguel Asín”, *Éndoxa, Series filosóficas*, n. 6, 1995, UNED, pp. 11-35, p. 18.

<sup>9</sup> Correo recibido en 14/7/2014.

carta firmada por Carmen Asín de Arenillas, sobrina carnal de Asín Palacios, fechada el 19 de junio de 1946 y dirigida al duque de Alba que le pidió consultar cualquier material conservado del archivo de Asín Palacios. El Duque de Alba le remitió una carta el 22 de junio de 1946, mostrándole que los fondos documentales del Archivo no cuentan con un fondo de Asín Palacios.

En segundo lugar, para estudiar los fundamentos teóricos de la *Kulturgeschichte* que aplicó Asín, hemos tenido que buscar las referencias que hacía Asín a esta corriente y analizar cuáles fueron las disciplinas que asoció Asín con ella, las fuentes que citaba y los autores que mencionaba acerca de esta tendencia de la historiografía. Resulta que Asín afilió la *Kulturgeschichte* con los siguientes entornos

- Historiografía europea
- Orientalismo centroeuropeo
- Historiografía española
- Arabismo español

Para entender estos vínculos entre el proyecto de Asín y los entornos que acabamos de mencionar, hemos consultado bibliografía sobre la historia de la historiografía en Europa y sobre todo la *Kulturgeschichte*, una tendencia de la historiografía nacida en la segunda mitad del siglo XIX en los países de habla alemana y desarrollada en la primera mitad del siglo XX en Europa. Hemos consultado los libros más significativos que adaptaban esta tendencia y la crítica que se escribió acerca de ella, para comprender sus aspectos teóricos y temáticos encontrados después en el discurso de Asín Palacios.

Para describir la manifestación de la *Kulturgeschichte* en los escritos de los orientalistas centroeuropeos, he leído los ensayos más significativos sobre la historia del orientalismo en los siglos XIX y XX para ver el desarrollo en el uso de las metodologías en el orientalismo centroeuropeo. Después hemos consultado las obras más relevantes de los orientalistas que aplicaron esta corriente. Principalmente, estudié la *Kulturgeschichte* en las obras de Alfred von Kremer que Asín citó con respecto a esta cuestión. Con eso podemos determinar los aspectos que compartía Asín Palacios con los orientalistas centroeuropeos en cuanto al uso de la *Kulturgeschichte*.

La manifestación de esta corriente en la historiografía y el arabismo español fue esencial para entender la obra de Asín. Por ello, hemos leído obras sobre la historia de la historiografía en España y la historia del arabismo en el periodo indicado para poder

ubicar la contribución de Asín en su entorno español. Consultamos las obras de los historiadores que aplicaron esta tendencia, y nos centramos principalmente en los trabajos de Rafael Altamira. Es cierto que Altamira estaba lejos del ambiente conservador en el que desarrolló Asín su proyecto, pero ambos compartían muchos aspectos en común como veremos. Ambos trabajaban en el Centro de Estudios Históricos hasta la salida de Asín en 1916, y reivindicaban el uso del concepto de la *Kulturgeschichte* como metodología de los estudios históricos, discutiendo las relaciones que pudieron existir entre la *Kulturgeschichte* y otros modelos más antiguos de la historiografía medieval, sobre todo, la musulmana. Es por ello interesante comparar sus modelos historiográficos, de carácter liberal el de uno, y de carácter conservador el otro.

En cuanto al arabismo español, hemos analizado algunas perspectivas sobre la historiografía en las obras de los arabistas anteriores de Asín para poner de manifiesto la aportación de Asín acerca de la aplicación de la *Kulturgeschichte* en el arabismo español. También nos hemos preguntado si el uso de la *Kulturgeschichte*, por los arabistas españoles, representaba una continuación de la tradición europea, o al adoptarlo en la tradición arabista en este tiempo, disfrutó de matices particulares referentes al ambiente en España. El análisis de la *Kulturgeschichte* en los anteriores contextos (la historiografía europea, el orientalismo centroeuropeo, la historiografía y el arabismo español), nos permitió entender por qué Asín aplicó esta corriente en concreto y cuáles fueron las cuestiones que discutía en función de ella. En este contexto, hemos realizado una forma de diálogo entre la manifestación de la *Kulturgeschichte* en los cuatro contextos anteriores y el uso de Asín Palacios del concepto de *Kulturgeschichte*. El objetivo de este diálogo es situar la aportación de Asín en el ámbito europeo, determinar sus fuentes de las que bebía sus informaciones, y ver la continuidad que representa su proyecto intelectual en el ambiente europeo y la novedad que aportó. Y, por otro lado, queremos analizar cómo contribuyó la *Kulturgeschichte* en renovar los estudios de los arabistas españoles. Asimismo, cómo aprovecha Asín Palacios este concepto para llevar a cabo unos procedimientos como el de la españolización de al-Andalus.

En tercer lugar, hemos determinado las diferentes disciplinas y corrientes de las que bebía Asín su conocimiento acerca de la historia de las ideas manifestadas tanto en el ambiente europeo como en el español. Como él mismo ha ido mencionando a lo largo de sus trabajos y se resumen en las siguientes áreas de conocimiento que detallamos más adelante:



- Antropología difusionista desarrollada por la escuela alemana en el primer tercio del siglo XX.
- Literatura comparada según la tradición francesa, sobre todo las obras de Van Tieghem (1871-1948)
- Métodos de la inducción de John Stuart Mill (1806-1873) en las ciencias de la lógica
- Ciencias de la física y sobre todo la teoría de la continuidad de Leibniz (1646-1716)
- Crítica histórica desarrollada por Ernest Renan (1823-1892)
- Filosofía neoescolástica, Encíclica *Aeternis Patris* (1879) del papa León XIII, los escritos de los cardenales Newman (1801-1890) y Mercier (1851-1926) y la *Philosophia Perennis*.
- Obras de Menéndez Pelayo (1856-1912), sobre todo su libro *Ciencia española*
- Obras de Julián Ribera (1858-1934) sobre todo sus ensayos *Los orígenes del Justicia de Aragón* y *Lo científico en la historia* sobre el fenómeno de la imitación

Hemos destacado en cada una de estas disciplinas y trabajos cómo se manifestaba el concepto de la historia de las ideas y sus aspectos metodológicos. Con lo cual, leí los libros más relevantes sobre la historia de la antropología y sus métodos a finales del siglo XIX y principios del XX. He buscado los libros de los antropólogos alemanes difusionistas para entender en qué consiste esta tradición para entender por qué apareció como fuente de información principal de la historia de las ideas en la obra de Asín. La mayoría de estos materiales primarios están en alemán; he consultado las traducciones al castellano de los libros de Fritz Graebner (1877-1934), representante de la escuela alemana del difusionismo citado por Asín Palacios, como detallo más adelante. He consultado también los manuales de literatura comparada de la escuela francesa en este tiempo para entender el lenguaje técnico que usaba Asín Palacios expresando las ideas de la influencia, la imitación y los contactos entre los autores. En sus libros, Asín mostraba que los especialistas ingleses en las ciencias de la lógica desarrollaron los métodos de las concordancias y diferencias que aplicaba para hacer comparaciones basadas en principios científicos. Con lo cual, me he informado de estas metodologías de la inducción en las

ciencias de la lógica y he determinado cuáles fueron los especialistas ingleses en la lógica que llevaron a cabo estas perspectivas, para que ver cómo las usaba después Asín. En las ciencias de la física, he consultado lo que escribió Leibniz sobre el concepto de la continuidad para comprender por qué utilizaba Asín Palacios un principio de las ciencias de la física en el área de las Humanidades. He consultado también libros sobre los métodos de la crítica histórica manifestados a finales del siglo XIX, con el objetivo de ubicar la contribución de Asín dentro de este entorno.

El contexto religioso donde vivía Asín era fundamental para entender sus obras. Me informé de las diferentes corrientes de la filosofía cristiana que aparecieron después del primer concilio vaticano especialmente la neoescolástica y el Neotomismo. Consulté libros sobre la historia de la Iglesia, el papa León XIII y sobre todo su Encíclica *Aeternis Patris* que citó Asín. Estudiar este ambiente religioso fue fundamental para ubicar la contribución de Asín acerca de la filosofía neoescolástica que él mismo reivindicaba, y para ver también los cruces entre su proyecto como arabista y como cura, que no pueden separarse como veremos más adelante.

En España, Menéndez Pelayo llevaba a cabo un proyecto intelectual con caracteres propios sobre el nacionalismo español, que dejó muchas huellas en las obras de Asín y de otros autores de la época. Por lo cual he consultado los libros de Menéndez Pelayo más afines a mis objetivos para entender sus planteamientos acerca de la historia de las ideas, las relaciones entre al-Andalus y España, y la historia nacional del país. Julián Ribera también escribió sobre cuestiones tanto teóricas como prácticas referentes a la historia de las ideas. Con lo cual, he consultado sus ensayos y he descrito estas herramientas para entender por qué Asín le citaba y reivindicaba su papel dentro de los estudios de la historia de las ideas a nivel europeo.

Después de describir la manifestación de la historia de las ideas en los ambientes anteriores, nos hemos centrado en ver cómo aplicaba Asín esta metodología aprovechando sus conocimientos en todas estas áreas. Analizamos cómo hacía Asín una fusión de los principios que aparecieron en dichas disciplinas, que casi todas habían nacido y desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX, para establecer su proyecto intelectual. Con lo cual, destacamos el hilo conductor que une todas estas aportaciones desarrollados a finales del siglo XIX y principios del XX, y el diálogo que llevó a cabo Asín con estas áreas estableciendo su proyecto intelectual.

Hemos estudiado todos los fundamentos teóricos, que acabamos de mencionar, para determinar cómo los utilizaba Asín Palacios para construir su proyecto intelectual y para analizar la relación exacta de Asín Palacios con Ibn Ḥazm. Hemos analizado la manifestación de estos fundamentos teóricos desde las primeras obras de Asín publicadas (1899) hasta su libro *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, publicado en cinco tomos (1927-1932). De forma más específica, nos centramos en estudiar su ensayo sobre el libro de *al-Fiṣal* que aparece en el segundo tomo de *Abenházam de Córdoba*, que era su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (1924), y aparece como estudio introductorio a su traducción del libro de *al-Fiṣal* (1928).

He elegido centrarme en el estudio de Asín sobre *al-Fiṣal* por varios motivos. En primer lugar, en su estudio sobre *al-Fiṣal*, Asín ponía de relieve el papel del libro de Ibn Ḥazm en replantear la historia de las ideas religiosas en la Edad Media, comparando el sistema teológico del andalusí con la escolástica cristiana de los siglos XIII y XVI, y mostrando las semejanzas entre la perspectiva de Ibn Ḥazm en la crítica de la Biblia y la de los teólogos protestantes de la escuela de Tubinga en el siglo XIX. En segundo lugar, Asín recalca la importancia de este ensayo de Ibn Ḥazm dentro de la historiografía europea considerándolo un núcleo de unas disciplinas desarrolladas en el siglo XIX como la Historia de las religiones, la Historia de los dogmas y la Historia de la teología. En tercer lugar, Asín llegó a considerar a Ibn Ḥazm precursor de Herder, Vico y Lessing con respecto a sus estudios sobre la *Kulturgeschichte*. En este libro, Asín mostró su opinión acerca de la historiografía musulmana y su relación con las tendencias modernas de la historiografía europea. Este aspecto que no aparecía antes en sus estudios donde se centraba en cuestiones muy concretas de la mística o la teología entre el islam y el cristianismo.

Hemos prestado toda nuestra atención a estudiar el pensamiento de Asín Palacios en sus ensayos hasta finales de los años veinte del siglo XX, aunque a veces, hemos analizado algunas obras posteriores, porque tenían interés especial para nuestra cuestión, tal como *El islam cristianizado* (1931) y *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (4 vols.) (1934-1941). Estos trabajos representan la continuidad natural del pensamiento de Asín Palacios.

En cuanto al sistema de transcripción y las referencias bibliográficas adaptamos el sistema que se usa en la revista de *Al-Qantara* del CSIC, heredera de la revista de al-Andalus fundada en 1933 por Asín Palacios.

#### **1.4.La estructura de la tesis**

Con el fin de estudiar todos estos temas, hemos creído conveniente estructurar nuestra tesis en tres partes divididas a su vez en capítulos consecutivos según el siguiente plan.

La primera parte de nuestra tesis se titula “Introducción general”, y consiste en dos capítulos. El primer capítulo de esta tesis se titula “Bases investigadoras” donde exponemos los objetivos y la metodología de la tesis, que acabamos de ver. El segundo capítulo de nuestra tesis se titula “Asín Palacios y su obra sobre Ibn Ḥazm”, y contiene tres apartados. El primer apartado se titula “Ideas y personas en la biografía de Asín Palacios y sus publicaciones” donde exponemos una biografía intelectual de Asín Palacios. Ponemos de relieve los datos de la biografía de Asín con interés particular para el desarrollo de nuestra tesis, como su formación académica, su vocación religiosa, las personas que tuvieron influencia durante su vida y su figura internacional. Hemos incluido este apartado en la introducción general, porque lo consideramos como una clave para entender ciertos aspectos de los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín que analizamos en las siguientes partes. El segundo apartado se titula “La obra de Asín sobre Ibn Ḥazm y sus libros”. Siendo su obra sobre el libro de *al-Fiṣal* el trabajo que analizamos con más detalle en esta tesis, hemos llevado a cabo una presentación de las publicaciones de Asín Palacios sobre las obras de Ibn Ḥazm, con el objetivo de ver cómo se desarrollaba su mirada sobre el autor andalusí y sus libros. Finalmente, en el tercer apartado titulado “Biografía de Ibn Ḥazm según Asín Palacios” ofrecemos una biografía de Ibn Ḥazm basada en lo que escribió Asín Palacios en el primer tomo de su libro *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (1927) para poder relacionar lo que escribió Asín Palacios sobre la vida de Ibn Ḥazm con su opinión sobre su libro.

La segunda parte, que contiene cuatro capítulos, se titula “La manifestación del concepto de la *Kulturgeschichte* en la tradición historiográfica europea y las publicaciones de Asín Palacios”. El tercer capítulo se titula “El concepto de la *Kulturgeschichte* en la tradición historiográfica europea”. En él, estudiamos la manifestación de la *Kulturgeschichte* en la historiografía de los países de habla alemana,

y mostramos qué temas analizaba, cuáles son las novedades que aportó esta tendencia en la tradición historiográfica europea y cuáles fueron sus principios metodológicos.

El cuarto capítulo de nuestra tesis se titula “Los estudios históricos y la *Kulturgeschichte* en la tradición del orientalismo centroeuropeo a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX”. En él, presentamos un resumen de las diferentes tendencias dentro del orientalismo centroeuropeo en el período indicado. Después, nos centramos en la manifestación de los estudios históricos y la *Kulturgeschichte* en las obras de los orientalistas centroeuropeos, los temas que estudiaban y su enfoque metodológico. A continuación, dedicamos un apartado en este capítulo a estudiar la manifestación del concepto de la *Kulturgeschichte* en las publicaciones del orientalista austriaco Alfred von Kremer (1828-1889) porque, como dijimos, su obra fue una de las referencias de Asín Palacios sobre el tema.

El quinto capítulo se titula “El concepto de la *Kulturgeschichte* en la historiografía y el arabismo español”, donde nos centramos más en el ambiente español. En primer lugar, estudiamos las características generales de la historiografía española desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, centrándonos en la historiografía nacional y la historiografía liberal. En segundo lugar, analizamos con detalles la manifestación de la *Kulturgeschichte* en las obras del historiador alicantino Rafael Altamira y Crevea (1866-1951), precursor en la historiografía española con respecto al uso de la *Kulturgeschichte* como metodología para discutir unos problemas que Asín Palacios también trataba, como, por ejemplo, la *Kulturgeschichte* como tendencia moderna de la historiografía y sus relaciones con los modelos historiográficos más antiguos como los tratados clásicos y los medievales musulmanes. En tercer lugar, estudiamos la manifestación de la *Kulturgeschichte* en el arabismo español, y mostramos quiénes fueron los primeros arabistas que la utilizaron, por qué la emplearon y cuáles eran las novedades que aportó este concepto en el campo de los estudios árabes en España.

El sexto capítulo de nuestra tesis se titula “El concepto de la *Kulturgeschichte* en el discurso de Asín Palacios”. Teniendo el contexto teórico y las varias manifestaciones de la *Kulturgeschichte* en estos entornos estudiados en los tres capítulos anteriores, hemos analizado cómo reivindicaba Asín Palacios la tendencia de la *Kulturgeschichte* como un cambio temático muy importante que apareció en la historiografía europea a finales del siglo XVIII y durante del siglo XIX y hemos estudiado cómo empleaba Asín Palacios este nuevo concepto, que procedió de la tradición historiográfica europea, para renovar

los estudios árabes en España, y cómo lo usaba para ofrecer soluciones a sus preocupaciones científicas referentes a los orígenes de las ideas y su transmisión a lo largo de la historia y para armar su proyecto intelectual.

La tercera parte de nuestra tesis, que contiene cinco capítulos, tiene por título “La historia de las ideas en la tradición europea y el ambiente español entre los siglos XIX y XX y su aplicación en las obras de Asín Palacios”. El séptimo capítulo se titula “La manifestación de la historia de las ideas en algunas disciplinas en la tradición europea”. En él, estudiamos cómo se planteó el tema de la historia de las ideas, la continuidad de la marcha de las ideas a lo largo la historia y la influencia de un fenómeno sobre otro, en las siguientes disciplinas: Antropología y sobre todo la escuela del difusionismo, la literatura comparada, la ciencia de la lógica, las ciencias físicas y los estudios de la crítica histórica, especialmente en las obras de Ernst Renan (1823-1892). Estudiamos estas disciplinas en concreto porque, como dijimos, Asín Palacios las tuvo como referencias de su metodología en varias obras.

El octavo capítulo se titula “El contexto religioso en España a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y su perspectiva acerca de la historia de las ideas”. Lo que nos interesa principalmente es destacar las características del ambiente religioso en España a finales del siglo XIX cuando vivía un momento de auge de la filosofía neoescolástica y del neotomismo. Hacemos un resumen de las principales orientaciones en el estudio de la filosofía de Santo Tomás, y describimos la importancia de la Encíclica *Aeternis Patris* del papa León XIII en guiar los estudios filosóficos en este momento. En este contexto, analizamos cómo organizó la neoescolástica los procesos del movimiento de las ideas, las relaciones entre lo viejo y lo nuevo, y la búsqueda de los orígenes de la filosofía tomista. Entender este ambiente nos ayuda a destacar, como dijimos, la influencia que ejerció la neoescolástica en el proyecto intelectual de Asín Palacios desde el punto de vista tanto temático como metodológico. Asimismo, analizamos cómo se manifestó la ideología de la neoescolástica en el estudio de Asín sobre *al-Fişal*. Y así entendemos las constantes referencias que hacía Asín, en su estudio sobre *al-Fişal*, a la teología y la filosofía de Santo Tomás.

El noveno capítulo de nuestra tesis se titula “Los principios teóricos de la historia de las ideas y la crítica histórica en el ambiente español”. Nos centramos en estudiar dos figuras importantes que han sido referencia para Asín Palacios en muchas cuestiones tanto especulativas como prácticas: Marcelino Menéndez Pelayo y Julián Ribera Tarrago. En

primer lugar, analizamos por qué Menéndez Pelayo concedía mucha importancia al estudio de la historia de las ideas sobre todo para la historia nacional de España. También destacamos la relevancia de Menéndez Pelayo y su directa influencia en la tradición del arabismo español a finales del siglo XIX, y cómo Asín Palacios era fiel durante toda su vida al consejo que le dio Menéndez Pelayo en la defensa de su tesis doctoral en 1896, referente a estudiar las influencias de la teología y la filosofía musulmanas en la escolástica cristiana. En segundo lugar, estudiamos los fundamentos teóricos de la historia de las ideas que presentó Ribera en obras como *El origen del Justicia de Aragón* (1897) y *Lo científico en la historia* (1906), que fueron citados por Asín Palacios como fuentes de su metodología sobre el mismo tema. En este contexto, estudiamos cómo puso de relieve Ribera conceptos como la “imitación” y la “imposibilidad moral de la generación espontánea de los fenómenos culturales” para llevar a cabo un marco teórico de las leyes que organizan el movimiento de las ideas en la historia.

El décimo capítulo de nuestra tesis se titula “La historia de las ideas: Un concepto interdisciplinar en la obra de Asín Palacios”. Mostramos cómo definía Asín Palacios el proceso de la historia de las ideas, cómo lo concebía y cuál era su objetivo a estudiarlo. Asimismo, estudiamos cómo expresaba Asín los procesos de la historia de las ideas por medio del léxico. Teniendo en cuenta todo el marco teórico que mostramos en la tercera parte, analizamos cómo presentaba Asín Palacios su propio planteamiento sobre el movimiento de las ideas en la historia, su transmisión de un pueblo a otro, y su génesis en un ámbito en concreto. Volveremos a plantear un diálogo entre Asín Palacios y los varios contextos que analizamos en esta parte: algunas disciplinas en la tradición europea como la antropología y la literatura comparada, el contexto religioso de España y la crítica histórica en Menéndez Pelayo y Julián Ribera. Describimos cómo pudo Asín Palacios aprovechar las herramientas metodológicas de la historia de las ideas y de la crítica histórica de estas disciplinas para armar su proyecto intelectual y darle un matiz científico. Hemos elegido unas figuras de la filosofía, la teología y la mística musulmana que estudiaba Asín y hemos replanteado las cadenas de la transmisión de las ideas construidas alrededor de estas figuras. Analizamos también las técnicas que utilizó Asín para construir estas cadenas aprovechando todo el análisis de la historia de las ideas en los ambientes anteriores.

El décimo primer capítulo se titula “La metodología de historia de las ideas en el estudio de Asín Palacios sobre *al-Fiṣal*: Una contribución para buscar en el islam los

orígenes de la Escolástica”. Nos centramos en este capítulo en mostrar cómo empleaba Asín Palacios todos sus conocimientos de varias disciplinas, que hemos analizado en los capítulos anteriores, para estudiar el libro de *al-Fiṣal*, cómo estableció muchas relaciones entre el pensamiento de Ibn Ḥazm y otros teólogos cristianos. Por lo tanto, sugería la importancia del libro de *al-Fiṣal* en entender gran parte de la teología cristiana sobre todo la escolástica. Gracias a esta perspectiva, Asín Palacios llegó a la conclusión de la importancia de estudiar la teología comparada entre el islam y el cristianismo.

### 1.5. Estado de cuestión sobre el tema

Para la elaboración de esta tesis en el campo de la historia de los estudios orientales “History of Oriental studies” hemos tenido que consultar materiales sobre el análisis del discurso del orientalismo, no solamente sobre el arabismo español, sino también sobre el orientalismo europeo en general. En el campo de “History of Oriental Studies” se aplican varias metodologías para estudiar el discurso orientalista. En primer lugar, destaca la obra central de Edward Said (1935-2003) *Orientalism* (1978). Adaptando el planteamiento de Michel Foucault (1936-1984) sobre el conocimiento y el poder, Said considera que la tradición del orientalismo, centrándose en el francés y el inglés, fue una base fundamental para todo el movimiento colonial de Europa durante los siglos XVIII y XIX. Después de esta obra, surgió un discurso “Counter-Orientalism” para refutar la tesis de Said, y reivindicar los objetivos científicos de los orientalistas. En esta línea, se manifiestan obras como el resumen que hizo Bernard Lewis al libro de Said, y tuvo por título “The Question of Orientalism” publicado en *New York Review of Books* vol. 29, núm. 11, el 24 junio de 1982, el libro de Robert Irwin: *For lust of knowing: the orientalists and their enemies*, (2006) y el libro de Karla Mallette: *European modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*, (2010).<sup>10</sup>

Suzanne L. Marchand sugiere una tercera perspectiva para el análisis del discurso orientalista. En su libro *German Orientalism in the age of empire, religion, race and scholarship* (2009), considera el orientalismo alemán del siglo XIX como parte de la historia intelectual de Europa. Marchand reivindica la perspectiva metodológica que presenta Bradley L. Herling en su ensayo “«Either a Hermeneutical Consciousness or a Critical Consciousness» Renegotiating Theories of the Germany-India Encounter” siendo

---

<sup>10</sup> Rapisarda, Stefano, “Orientalism, Counter-Orientalism and the History of Philology”, *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, Catania, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, 2012, pp. 5-19, pp. 5 y 6.



un tercer camino posible para el análisis del discurso orientalista.<sup>11</sup> El enfoque de Herling no radica en presentar una crítica de la ideología de los orientalistas “à la Said”, ni una defensa del progreso científico de los estudios de los orientalistas. Este tercer camino, según Marchand, se centra en analizar el “knowledge-making practice of those individuals who counted as “orientalists” in their cultural milieu”.<sup>12</sup> Por lo tanto, estudia cómo llegan los orientalistas alemanes a construir sus discursos aprovechando varias fuentes de conocimiento en su tiempo. Esta perspectiva de Marchand ha sido de gran importancia para nuestra tesis, y es la que vamos a adoptar como base metodológica en el presente trabajo como acabamos de mostrar.

En cuanto a los estudios sobre el arabismo español y, en particular sobre Asín Palacios, destacamos los trabajos de James Monroe, Bernabé López García, Manuela Manzanares de Cirre, Manuela Marín, María Jesús Viguera Molins y Fernando Rodríguez Mediano. En las siguientes líneas, mostramos las ideas principales de algunas de las obras de estos especialistas.

James T. Monroe en su libro clásico sobre el arabismo español *Islam and Arabs in Spanish scholarship* (1970) defiende la idea de que buena parte del arabismo español de los siglos XIX y XX fue liberal. Monroe hizo una síntesis de la historia del arabismo desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX, estudiando el trabajo de los arabistas más destacados, situándolos en el ambiente político y la vida intelectual en España. Monroe proclama que su libro “outlines the essential cultural references for the Orientalist to understand the intellectual milieu in which the Arabists of Spain were worked”.<sup>13</sup> Para realizar este objetivo, estudia las obras de los arabistas españoles según un orden cronológico, mostrando que el desarrollo de la tradición del arabismo español pasó por tres etapas principales: el estudio de la gramática, el estudio de la historia política y el estudio de la historia cultural de al-Andalus.

En 1970, Bernabé López García en la Universidad de Granada defendió su tesis doctoral, y en 2011 la publicó con el título *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. López García también publicó numerosos artículos sobre el arabismo español durante los siglos XIX y XX, con un enfoque especial en las

---

<sup>11</sup> Herling, Bradley L., “‘Either a Hermeneutical Consciousness or a Critical Consciousness’ Renegotiating Theories of the Germany-India Encounter”, *The Comparatist*, 34, Mayo, 2010, pp. 63-79.

<sup>12</sup> Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire*, pp. XXII y XXIII.

<sup>13</sup> Monroe, James T., *Islam and the Arabs in Spanish scholarship, (sixteenth century to the present)*, Leiden, Brill, 1970, p. X.

cuestiones políticas con Marruecos. Entre estos estudios mencionamos su artículo “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”.<sup>14</sup> En el citado artículo, López García estudia el discurso del arabismo español en relación con tres grandes temas: la historiografía española, el movimiento colonialista en Marruecos y el orientalismo europeo inicialmente a través de los Congresos de Orientalistas comenzados en 1873. En este contexto, plantea las polémicas y los debates que surgen a raíz de las relaciones entre los arabistas españoles y estos tres contextos y sus influencias en el discurso arabista en aquel momento.

Manuela Manzanares de Cierre publicó su libro titulado *Los arabistas españoles del S. XIX* en 1971. Su objetivo fue “agrupar” a los arabistas españoles que estaban influidos por el romanticismo y analizar los aspectos más destacados de su labor, las diferencias entre ellos y lo que caracteriza su trabajo del resto de los orientalistas europeos de este momento.<sup>15</sup> Manuela Manzanares lleva a cabo un estudio de la biografía y las obras de los arabistas españoles del siglo XIX como José Antonio Conde (1766-1820), Pascual Gayangos y Arce (1809-1897), Serafín Estébanez Calderón (1799-1867) y Francisco Javier Simonet (1829-1897). Dedicó el último capítulo a estudiar “los arabistas menores” quienes no alcanzaron “la extensión ni la importancia de los anteriores”, como, por ejemplo, José Moreno Nieto (1825-1882) y Emilio Lafuente y Alcántara (1825- 1868).<sup>16</sup>

María Jesús Viguera Molins escribió varios ensayos sobre las aportaciones de los arabistas españoles. Podemos mencionar las introducciones que redactó a las nuevas ediciones de los libros: *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* de Codera (2004), y *Libros y enseñanza en al-Andalus* de Julián Ribera (2007). En dichas introducciones, María Jesús Viguera presentó un estudio bio-bibliográfico de dos arabistas importantes a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Realizó un resumen de sus obras, sus áreas de investigación y sus metodologías ubicándolos en la historia del arabismo. Asimismo, mostró unas reflexiones sobre la recepción de sus obras en el orientalismo europeo. En 2009, publicó un estudio titulado “Al-Andalus y España: sobre el esencialismo de los Beni Codera”. En éste, pone de manifiesto el cambio significativo en la historia del arabismo español en los años 70 del siglo XX a la luz de

---

<sup>14</sup> López García, Bernabé, “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Revista de Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Ejemplar dedicado a Africanismo y Orientalismo en España (1860-1930)*, 1990, pp.35-69.

<sup>15</sup> Manzanares de Cierre, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto hispano árabe, 1971.

<sup>16</sup> Manzanares de Cierre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, p. 165.

comparar “los intereses temáticos” y el contenido de dos revistas importantes en el arabismo español *Al-Andalus* (1933-1978) y *Al-Qantara* (1980).

Manuela Marín escribió numerosos artículos sobre el arabismo español como “Arabistas en España: un asunto de familia”. Discute las relaciones entre los arabistas españoles y el movimiento colonial en Marruecos en sus ensayos “Orientalismo en España, estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)” y “Los estudios árabes y el colonialismo español en Marruecos (ss. XIX-XX)”<sup>17</sup> Nos interesa presentar aquí con más detalles su estudio que introduce el catálogo de los epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios. Manuela Marín estudia las figuras de ambos arabistas a la luz de la correspondencia conservada en el CSIC. Muestra que ambos estaban rodeados por unos círculos que influyeron mucho en sus trayectorias. Entre estos círculos, Marín revela los eclesiásticos, los arabistas españoles, los orientalistas europeos, círculos regionales sobre todo historiadores y autores aragoneses, etc., ... El estudio de Manuela Marín muestra las estrechas relaciones entre Ribera y Asín con los orientalistas europeos. Las cartas evidencian que Asín Palacios era consciente de la importancia de la difusión de sus obras fuera de España. Por lo tanto, enviaba muchos ejemplares de sus obras a célebres orientalistas como Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje y George Sarton, quienes escribían a Asín comentarios y reflexiones sobre sus publicaciones. Un aspecto relevante que muestran las correspondencias de Asín Palacios conservadas tanto en el CSIC como en la RAH, es que Asín Palacios se movía en unos contextos amplios no solamente españoles sino principalmente europeos. Por lo tanto, es preciso ubicar su obra y estudiar sus vínculos con contextos que van más allá de lo español, como por ejemplo los círculos de los orientalistas europeos, la historiografía europea, etc.

En 2002, Fernando Rodríguez Mediano publicó su libro *Humanismo y progreso, romances, monumentos y arabismo*. Rodríguez Mediano estudia las aportaciones Menéndez Pidal, Manuel Gómez Moreno y Miguel Asín Palacios, tres figuras brillantes que dirigieron tres secciones del Centro de Estudios Históricos. Rodríguez Mediano describe sus tesis y sus obras ubicándolas en las circunstancias de España a finales del siglo XIX, el “enfrentamiento liberales y tradicionalistas”, los debates sobre el ser de España y el surgimiento de la Institución Libre de Enseñanza y la Junta para Ampliación

---

<sup>17</sup> Marín, Manuela, “Los estudios árabes y el colonialismo español en Marruecos (ss. XIX-XX)” *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2012, pp.251-268.

de Estudios. Discute las diferentes perspectivas de cada autor de los tres en cuanto a escribir la historia de España. En el capítulo dedicado a Asín Palacios en su libro, Rodríguez Mediano hace una introducción general a los primeros núcleos del orientalismo europeo, sobre todo, el inglés y el francés, y las diferencias entre el orientalismo en estos países y el arabismo español. Muestra también los inicios de la Escuela de los arabistas españoles a partir de Francisco Codera, Julián Ribera y Asín Palacios. Escribiendo una biografía de Asín Palacios, “la figura del intelectual académico y la del personaje social”, Rodríguez Mediano se centra en destacar los nuevos enfoques que ofreció Asín para la cultura española sobre todo en sus obras *Algazel, dogmática, moral y ascética*, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, y *El islam cristianizado*.



## 2. ASÍN PALACIOS Y SU OBRA SOBRE IBN ḤAZM

El presente capítulo se divide en tres apartados principales. Ofreceremos en el primero una pequeña biografía intelectual de Asín Palacios, mostrando unos detalles importantes en cuanto a su formación académica, su vocación religiosa, sus obras publicadas y su proyecto intelectual. A la luz de estos detalles, lanzaremos una serie de preguntas que iremos discutiendo a lo largo de la presente tesis. En el segundo apartado, describiremos las publicaciones de Asín Palacios que trataron de Ibn Ḥazm y sus obras, planteando un resumen de su obra *Abenhazám de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, y poniendo de manifiesto su estructura y sus ideas principales. De esta manera, destacaremos el planteamiento de Asín acerca del texto de Ibn Ḥazm, y entenderemos la importancia del uso de algunos conceptos en su estudio, como, por ejemplo; *Kulturgeschichte*, historia de las ideas, filiación de los sistemas del pensamiento humano, etc., que Asín adoptó para leer, describir y ubicar el libro de *al-Fiṣal* en ciertos contextos históricos. A lo largo de los capítulos de esta tesis, veremos cómo forman estos conceptos un pilar fundamental en establecer el proyecto intelectual de Asín Palacios. En el tercer apartado del presente capítulo, ofreceremos una biografía de Ibn Ḥazm basada en el trabajo que hizo Asín en su primer volumen de su obra *Abenhazám de Córdoba y su historia crítica*. Nos interesa mostrar el enfoque que adoptó Asín Palacios al escribir un estudio bio-bibliográfico de Ibn Ḥazm, los elementos que resaltó y los temas que le interesaron subrayar.

## 2.1. Ideas y personas en la biografía de Asín Palacios y sus publicaciones

Miguel Asín Palacios nació en Zaragoza el 5 de julio de 1871 “de una familia de modestos comerciantes de orígenes aragoneses y riojanos”.<sup>18</sup> Empezó sus estudios secundarios en los Escolapios y después los continuó en el Colegio del Salvador de los Jesuitas.<sup>19</sup> En el colegio del Salvador, inaugurado en Zaragoza en 1871, se impartía una enseñanza basada en la metodología de “la Ratio Studiorum”<sup>20</sup> jesuítica. Los alumnos llegaban a dominar el latín y la filosofía, sin orillar las materias de la enseñanza oficial: matemáticas, geometría, historia natural, etc”.<sup>21</sup> Es curioso mostrar que, en dicho colegio, Luis Buñuel (1900- 1983) fue un alumno durante siete años como medio pensionista. El célebre director de cine español contó que “se desarrollaba una enseñanza en la que, naturalmente, la religión ocupaba lugar preeminente.... El latín nos era familiar. Algunas técnicas no eran sino reminiscencias de la argumentación escolástica”. Buena parte de la formación de los alumnos se basaba en el catecismo, materiales sobre la vida de los santos y la apologética y el desafío. Sobre este último tema, nos contó Buñuel que “podía... desafiar a cualquiera de mis compañeros sobre tal o cual lección del día. Yo decía su nombre, él se levantaba, yo le hacía una pregunta y le desafiaba. El lenguaje utilizado en aquellas justas era todavía de la Edad Media: *Contra te! Super te!* (¡Contra ti! ¡Sobre ti!) y también *Vis Cento?* (¿Quieres cien?) y la respuesta *Volo* (Quiero)”. Buñuel seguía contando que, en las clases de filosofía se explicaba la doctrina de la filosofía moderna como la de Kant, por ejemplo, y cómo “se había equivocado tan lastimosamente en sus razonamientos metafísicos”.<sup>22</sup> En este colegio también, Asín Palacios conoció a Alberto

---

<sup>18</sup> Para escribir esta biografía hemos consultado como referencias: Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela, orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Discurso leído en el acto de su recepción*. Contestación de Eduardo Sanz y Escartín, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914. García Gómez, Emilio, “Don Miguel Asín Palacios, 1871-1944, Esquema de una biografía, con una bibliografía de don Miguel Asín”, *Al Andalus*, Vol. IX, FASC. 2, 1944, pp. 266-319. González Palencia, Ángel, “Don Miguel Asín Palacios”, *Arbor*, 2:4/5 (1944), pp. 179- 206. Valdivia Valor, José, *Don Miguel Asín Palacios, mística cristiana y mística musulmana*, Madrid, Ediciones de Hiperión, 1992. Marín, Manuela, *Los epistolarios de Julián Ribera*, y *Diccionario biográfico español*, vol. V.

<sup>19</sup> Para más información sobre el Colegio del Salvador de los jesuitas véase: Juan Fernández, SJ. *Colegio del Salvador, 125 años de historia*, Zaragoza, Colegio del Salvador, 1997. Fernández Marco, Juan Ignacio, *El ultracentenario Colegio del Salvador: Jesuitas en Zaragoza*, Bilbao, Ediciones de Mensajer, 1999.

<sup>20</sup> Ratio Studiorum era el sistema educativo aprobado por la Compañía de Jesús desde el año 1599 en Roma. Labrador Herraiz, Carmen, “La *Ratio Studiorum* de 1599. Un sistema educativo singular”, *Revista de educación*, núm. 319, 1999, pp. 117-1134

<sup>21</sup> Fernández, Juan, *Colegio del Salvador*, p. 19. Con el “Ratio Studiorum” quiere decir el plan de estudios en las instituciones educativas fundadas por los jesuitas.

<sup>22</sup> Buñuel Portolés, Luis, *Mi último suspiro*, sexta edición, Ana María de la Fuente (trad.), Barcelona, Esplugues de Llobregat Ediciones, 1982, pp. 38-40

Gómez Izquierdo (1870-1930).<sup>23</sup> Ambos siguieron siendo amigos durante toda la vida, aunque vivieron en ciudades distintas y pasaron separados muchas temporadas.<sup>24</sup>

Esta formación católica escolástica que recibió Asín en el colegio de los jesuitas representa el primer núcleo de su pensamiento conservador, que con el paso del tiempo y según su formación posterior, va fortaleciendo más y apareciendo en sus obras claramente, como veremos.

Asín quería dedicarse al campo de las ciencias y estudiar la carrera de ingeniería industrial. Pero, dadas las circunstancias modestas de su familia, que le impidieron viajar a Barcelona para realizar estos estudios, se matriculó en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza el año académico 1889 /1890.

Resulta interesante mostrar este testimonio que contó Luis Buñuel sobre sus estudios universitarios donde apareció Asín Palacios como referencia considerable para sus paisanos. Luis Buñuel mostró que la decisión de estudiar Ciencias Naturales en vez de ingeniería industrial la tomó después de consultar a dos amigos de su padre. Asín Palacios era uno de ellos que le encontró en San Sebastián. En su libro *Mi último suspiro*, el director de cine español señaló que “durante el verano, en San Sebastián, consulté a dos amigos de mi padre. Uno de ellos, Asín Palacios, era un prestigioso arabista, y el otro había sido profesor mío en el Instituto de Zaragoza. Les hablé de mi aversión por las Matemáticas, de mi aburrimiento y de mi desgana por seguir una carrera tan larga. Ellos intervinieron cerca de mi padre y él accedió a dejarme seguir mi afición por las Ciencias Naturales”.<sup>25</sup>

Según la certificación académica oficial guardada en el expediente de Asín Palacios en el Archivo General de la UCM, nuestro autor se matriculó en la asignatura de Lengua árabe en el año académico 1892/1893. Tal asignatura se impartía en la Facultad de Filosofía y Letras en Zaragoza desde que ocupó Julián Ribera (1858-1934) la Catedra de

---

<sup>23</sup> Alberto Gómez Izquierdo nació en Huesca en 1870, se ordenó sacerdote en 1894, y en 1896 fue profesor de filosofía en el Seminario de Zaragoza. En 1906, consiguió una catedra de Lógica en la Universidad de Granada. Uno de los representantes de la neoescolástica en España. Entre sus obras *Historia de la filosofía en el siglo XIX* (1903) y *Nuevas direcciones de la lógica* (1907). [http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz\\_id=6403](http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6403), última visita 5/5/2016.

<sup>24</sup> En el archivo de los Epistolarios de Asín Palacios conservado en la biblioteca Tomás Navarro Tomás en el CSIC, se conservaron 205 cartas de Alberto Gómez Izquierdo dirigidas a Asín Palacios. En este sentido Gómez Izquierdo fue el corresponsal más asiduo con Asín Palacios. La correspondencia entre ellos no se rompió hasta la muerte de Gómez Izquierdo como describe Manuela Marín.

<sup>25</sup> Buñuel Portolés, *Mi último suspiro*, p. 67.



lengua árabe en 1887. Este “encuentro” con Ribera fue decisivo para subrayar el interés de la lengua árabe en el joven estudiante Asín Palacios. Sobre su maestro, Asín señalaba que en Ribera se manifiestan dos cualidades importantes con respecto a la enseñanza: “el tradicional de pedagogo” y la “*Superstición pedagógica*”. En cuanto al primer aspecto, Asín indicó que la metodología de Ribera de la enseñanza estribaba en simplificar y abreviar el aprendizaje “excluyendo de la morfología y sintaxis del árabe gramatical los tipos de uso excepcional y los giros o construcciones coincidentes con los usuales del castellano o latín, conocidos ya por el alumno, vivifica, además, la muerte teoría mediante su constante y retirada comprobación en los textos”.<sup>26</sup> En sus clases, Ribera concedía mucha importancia tanto a la práctica del análisis gramatical como a la traducción. Según Asín, después de tres meses de aprendizaje del árabe en la clase de Ribera, sus alumnos eran capaces de “traducir textos sencillos vocalizados”, y cinco meses más tarde, “interpretan ya textos sin mociones”. En cuanto al segundo aspecto del “maestro” en el sentido más peculiar de la palabra, Ribera fue consciente de la importancia de formar discípulos, no solamente en la universidad que “le sirvió como semillero”, sino “fuera de las aulas. En la intimidad de su propia biblioteca personal, iba formando al discípulo, dirigiendo su vocación, orientando su especialidad merced a un trabajo lento, penoso de muchos años”. Asín mostró que todas las tareas que debía realizar el investigador, como traducir los textos y sacar las noticias poniéndolas en su síntesis histórica, estaban repartidas entre el maestro y sus discípulos “en estrecha convivencia diaria”.<sup>27</sup> Unos años más tarde, Asín desempeñará el mismo papel de Ribera con sus alumnos en la Universidad y en la Escuela de Estudios árabes de Madrid, como vamos a ver el testimonio de González Palencia.

A lo largo de esta tesis, vamos a ver estrechas relaciones e influencias mutuas entre Asín y Ribera con respecto a los temas que estudiaban y la metodología que empleaban. Ribera fue referencia para Asín en cuestiones metodológicas. Asimismo, Ribera mostraba que Asín tuvo la suficiente “laboriosidad, paciencia, entusiasmo científico, [y] sólida instrucción filosófica” para estudiar temas de filosofía musulmana y sus relaciones con la cristiana que Ribera mismo no poseía.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Ribera y Tarragó, Julián, *Disertaciones y opúsculos*, introducción de Miguel Asín Palacios vol. I, Madrid, Estanislao Maestre, 1928, p. CVI

<sup>27</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opusculos*, vol. I, pp. CVII- CIX

<sup>28</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, vol.1, p. 179.

Mientras acudía Asín a las clases en la Facultad de Filosofía y Letras, se ingresó como “alumno externo en el Seminario Conciliar de Zaragoza” que se fundó en 1788.<sup>29</sup> Cantó su primera misa en San Cayetano de Zaragoza en 1895. Desde este momento se unieron los dos hilos más importantes de la vida de Asín Palacios y su proyecto intelectual: los estudios árabes y la teología cristiana, que en ningún momento de su vida desaparecerán, como veremos durante nuestra tesis. Es más, veremos cómo aprovechaba Asín Palacios bases teóricas de la filosofía neoescolástica y del neotomismo para emplearlas en sus ensayos sobre la literatura árabe y teología musulmana.

Después de terminar su carrera en Zaragoza, se decidió ir a Madrid para hacer la tesis doctoral. Se matriculó en la Universidad Central el curso de doctorado del 1894-1895. El expediente personal de Asín guardado en el Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid muestra que nuestro autor matriculó cuatro asignaturas en el programa del Doctorado en Filosofía y Letras que fueron: “Historia de la filosofía”, “Estética”, “Historia crítica de la literatura española” y “Sanskrito” obteniendo en todas la calificación de sobresaliente con matrícula de honor. Según López Baralt, Asín Palacios aprovechó su conocimiento del sanscrito para las clases que dio más tarde en el Seminario Conciliar de Zaragoza.<sup>30</sup> El expediente personal de Asín en la UCM muestra que, el 23 de abril de 1896, Asín se doctoró, con una tesis titulada *Algazzali y su papel en el islamismo*.<sup>31</sup> En el tribunal, estaban Menéndez Pelayo (1856-1912) presidente del tribunal, Francisco Codera y Zaidín (1836-1917), Pedro Juste Isaba (1840-1899)<sup>32</sup> y Luis de Montalvo y Jardín (1842-1899)<sup>33</sup>. Desgraciadamente, no tenemos ejemplar de esta

<sup>29</sup> Para más información sobre el Seminario Conciliar de Zaragoza véase Martín Hernández, Francisco, *El seminario de Zaragoza 200 años de historia 1788-1988*, Zaragoza, De ahorros de Zaragoza Aragón y Rioja, 1988.

<sup>30</sup> López Baralt muestra que el profesor Juan Gelabert y Gordiola impartía las clases del ssanskrito en la Universidad Central. Véase: López Baralt, Luce y Maité Hernández, Gloria, (ed. y estudio), *Miguel Asín Palacios, estudiante de la lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India, (Los manuscritos inéditos Cuadernos de lengua sánscrita, La Historia de la filosofía y La Historia Philosophiae)*, Madrid, Mandala Ediciones, 2015, pp.7 y 10.

<sup>31</sup> Esta tesis se publicó, con modificaciones, en 1901 bajo el título *Algazel, dogmática, moral y ascética*, con el prólogo de Menéndez Pelayo, Colección de Estudios árabes VI, Zaragoza, Librería de Comas Hermanos, 1901.

<sup>32</sup> Pedro Juste Isaba (1840-1899) se licenció en Filología y letras en la Universidad de Zaragoza en 1865, catedrático de Literatura griega y latina desde 1895 en la Universidad Central de Madrid. Del Valle, Ángela, *Aportación bio-bibliográfica a la historia de la ciencia Universidad Central 1886-1902*, Madrid, Ediciones de Narcea S. A., 1998, p.153

<sup>33</sup> Luis Montavlo y Jardín (1842-1899) licenciado en Filología y Letras y en Derecho en la Universidad Central de Madrid donde obtuvo el doctorado también. Tuvo la Cátedra de Griego desde 1888. Y desde 1895 era Catedrático de Literatura española. Del Valle, *Aportación bio-bibliográfica a la historia de la ciencia*, pp. 167 y 168.

tesis.<sup>34</sup> Asín Palacios señaló que el objetivo principal de su tesis, como aparece en el título, era estudiar “casi exclusivamente en el místico Algazel [1058-1111] y su papel dentro del islamismo”.<sup>35</sup> Es preciso mostrar que dicha perspectiva que adoptó Asín en su tesis doctoral, no aparecerá con frecuencia en sus futuros trabajos. Asín Palacios concedía mucha importancia a destacar el contexto histórico de la época a la hora de escribir las biografías de autores musulmanes como Ibn Ḥazm e Ibn ‘Arabī. Pero, estudiando sus filosofías y pensamientos, prefirió considerarlos como parte del sistema del pensamiento humano, cuyos orígenes se encuentran en el cristianismo oriental y cuyos frutos llegan hasta los siglos XVIII y XIX. Podemos observar esta perspectiva simplemente a través de los títulos de algunas obras de Asín Palacios sobre al-Gazālī: *Algazzali y su papel en el islamismo* (1896), *Algazel dogmática, moral y ascética* (1901), *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (1934).<sup>36</sup> Vamos a estudiar este tema con más detalles en el capítulo décimo de nuestra tesis planteando las más destacadas cadenas de transmisión de ideas que construyó Asín.

La mayor parte de su proyecto trató de estudiar las relaciones entre el pensamiento musulmán y el cristiano y ubicar las ideas de los teólogos, los filósofos y los místicos musulmanes en un contexto cristiano, o podemos decir en un contexto europeo. Este cambio epistemológico en el proyecto de Asín se puede atribuir en gran parte a la sugerencia “del eximio maestro” Menéndez Pelayo. En la defensa de la tesis, Menéndez Pelayo “tuvo la amabilidad de indicarme la importancia de otra cuestión, con aquella relacionada, é interesantísima para la historia de la filosofía española la influencia de Algazel en los escolásticos, principalmente españoles”.<sup>37</sup> Este encuentro con Menéndez Pelayo que empezó desde 1896 va a dejar huellas inevitables en la orientación del proyecto intelectual de Asín Palacios, y podemos observarlas hasta sus últimas publicaciones. Vamos a estudiar estas relaciones entre Menéndez Pelayo y Asín Palacios y su influencia en el proyecto de nuestro arabista con más detalles en los capítulos noveno y décimo de nuestra tesis.

---

<sup>34</sup> Escribí un correo el 8 de octubre de 2015 al archivo General de la UCM preguntando si la tesis de Asín está en el archivo de la universidad, pero me comunicaron que “Lamentablemente no tenemos la tesis del Dr. Asín Palacios. Quizá se perdió en su día, pero no contamos con ella entre nuestros fondos”.

<sup>35</sup> Asín Palacios, Miguel, “Mohidín”, *Homenaje a Menéndez Pelayo, en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española*. Prólogo de Juan Valera. Tomo II, Madrid, 1899, pp. 217- 256, p. 217.

<sup>36</sup> En el capítulo décimo de la tesis, ofreciendo un resumen de algunas obras de Asín Palacios, veremos cómo se desarrollaba su perspectiva estudiando el mismo autor.

<sup>37</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 217.

Asín Palacios también presentó una tesis doctoral en Teología por Valencia en el año 1897, sobre la que, desgraciadamente, no tenemos más información.<sup>38</sup>

En 1896, Asín recibió una oferta de trabajo como “profesor regente de Latinidad y Humanidades” en el Seminario Conciliar de San Valero y San Braulio de Zaragoza. Juan Cruz Aranáz,<sup>39</sup> quien fue el profesor de la teología dogmática de Asín en el Seminario de Zaragoza, fue el que envió a Asín una carta para informarle su elección para este puesto.<sup>40</sup> Asín enseñaba en dicho Seminario la asignatura de la Historia de la Filosofía. Dolores Oliver Pérez dio a Luce López Baralt unos cuadernos de Asín Palacios relacionados a sus cursos de doctorado en la Universidad Central de Madrid y los años de Zaragoza cuando enseñaba en el Seminario Conciliar. El primero, en este contexto, es un cuaderno escrito en latín y tiene como título *Historia Philosophiae* que cuenta con 78 lecciones breves que empiezan con las “Questiones previae en las que se plantea el propósito de su compendio histórico hasta la época que le fue estrictamente contemporánea”. López Baralt sugiere que este cuaderno escrito en latín es “la guía –o incluso el generoso Índice ilustrativo- del otro cuaderno didáctico”.<sup>41</sup> En la Biblioteca de Asín Palacios en la UNED, hay otra versión de este cuaderno escrito en latín.<sup>42</sup> El segundo cuaderno que describe López Baralt, entonces, es el cuaderno didáctico o el libro titulado “*Lecciones de historia de la filosofía. Adaptadas al programa de dicha asignatura*” fechado 1899 y escrito en español, que López Baralt editó en algunas de sus partes. Las lecciones de este libro, “además de construir el texto del curso de Historia de la Filosofía, le permitirán al maestro aclarar sus ideas- y sus propias posiciones teológicas- sobre la materia estudiada”. En este libro, Asín Palacios “sigue un estricto orden cronológico” de la historia de la filosofía, dando importancia a resaltar las filosofías orientales, sobre todo la de la India. Baralt muestra

---

<sup>38</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 172. Me puse en contacto el 8 de julio de 2014, con la biblioteca de la Facultad Teología San Vicente Ferrer, que antes era el Seminario Conciliar de Valencia fundado en el año 1790, para facilitar los datos de la tesis que lleva a cabo Asín Palacios allí, pero me indican que “En la etapa de 1936-1939, se quemaron bastantes documentos y aunque muchas tesis después se reincorporaron al archivo no es su caso”. Hay que decir que no todas las biografías de Asín Palacios mencionan su tesis en el Seminario de Valencia. Por lo tanto, no sabemos nada sobre la tesis de Asín Palacios en Valencia.

<sup>39</sup> Juan Cruz Aranáz nació en Navarra 1847, ingresó en el Seminario Conciliar de Pamplona y “se graduó de Licenciado y Doctor en la Sagrada Teología en el Seminario de Salamanca”. Fue nombrado canónigo en Lérida y Lectoral en el Seminario en Zaragoza. El Papa León XIII le nombró Pro-Canciller. *La Avelencha, revista ilustrada*, Pamplona, 24 mayo 1898. [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/BGN00CD-0\\_300\\_1898007700000000410%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/BGN00CD-0_300_1898007700000000410%20(1).pdf) Última visita 18/8/2016.

<sup>40</sup> Según James Monroe, las clases de teología dogmática de Juan Cruz Aranáz ayudaron a Asín para orientarse a trabajar sobre temas de la filosofía musulmana medieval y al-kalām. Monroe, *Islam and Spanish scholarship*, p. 175.

<sup>41</sup> López Baralt, *Miguel Asín Palacios, Estudiante de la lengua sánscrita*, p. 38.

<sup>42</sup> Biblioteca Asín Palacios en la UNED, signatura BAP A 085.

que Asín Palacios, en el tema de la filosofía de la India, estaba influido por lo que había escrito el Padre González Ceferino (1831-1894) en su libro *Historia de la filosofía* (3 tomos, 1878-1879).<sup>43</sup> Estos cuadernos de Historia de la filosofía fueron después aprovechados por sus discípulos en la Universidad Central según el testimonio que dio González Palencia.<sup>44</sup> Junto con este trabajo en el Seminario de Zaragoza, Asín trabajó también en la capellanía de las monjas del Sagrado Corazón.

Asín Palacios permaneció en Zaragoza hasta 1903 cuando decidió Francisco Codera y Zaidín jubilarse voluntariamente para dejar su cátedra de Lengua árabe en la Universidad Central para Asín. En estos años de Zaragoza, Asín publicó su primer ensayo titulado “Mohidín” en el libro del *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año de su vigésimo de su profesorado*, sobre el místico murciano Muḥyi al-Dīn ibn ‘Arabī (1165-1240). Estudiando la figura de al-Gazālī en su tesis doctoral, Asín se dio cuenta de la importancia del *sufī* murciano, y por lo tanto le dedicó su primer ensayo donde hizo comparaciones de algunas ideas filosóficas de Ibn ‘Arabī y otras de Raimundo Lulio (1232-1315). En 1901, Asín publicó su tesis doctoral con el título *Algazel, dogmática, moral y ascética* en la Colección de Estudios árabes vol. VI ampliada y aumentada tal y como le había sugerido Menéndez Pelayo en la defensa de la tesis doctoral. Asín incluyó, en el libro publicado, el tema de las relaciones y las influencias de la filosofía de al-Gazālī en la filosofía escolástica sobre todo en la obra de *Pugio Fidei* de Raimundo Martí (1220-1284).<sup>45</sup> Menéndez Pelayo escribió la introducción a dicho libro destacando el papel que desempeña Asín Palacios en el desarrollo del arabismo español y el brillante futuro que le espera. Así señaló lo extraordinario del hecho de que Asín Palacios “en España haya nacido y en España se haya formado, sin guía ni predecesor alguno en estos difícilísimos estudios que van a sacar de tinieblas uno de los capítulos más interesantes de la historia del pensamiento humano”.<sup>46</sup>

En la *Revista de Aragón* (1900-1905) dirigida por Julián Ribera y Eduardo Ibarra (1866-1944), escribió Asín Palacios unos artículos importantes. Dicha revista “representaba una evidente duplicidad de intereses: por una parte, los específicamente

---

<sup>43</sup> López Baralt, *Miguel Asín Palacios, Estudiante de la lengua sánscrita*, pp. 36, 37 y 41.

<sup>44</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 182

<sup>45</sup> En la defensa de la tesis doctoral de Asín Palacios, Menéndez Pelayo le recomendó estudiar el tema de las influencias musulmanas en la escolástica cristiana. Asín Palacios mandaba a Menéndez Pelayo unas cartas para que le indicase a los párrafos del libro de Raimundo Martí que hay que estudiar. Vamos a analizar estas cartas con más detalle en la tercera parte de nuestra tesis.

<sup>46</sup> Asín Palacios, *Algazel, dogmática, moral y ascética*, p. XXXVIII.

universitarios... y por otra los directamente regionalistas”.<sup>47</sup> En los capítulos decimo y décimo primero de nuestra tesis vamos a estudiar cómo los artículos de Asín Palacios unen ambas características: el académico y el regional. Este aspecto regional se ve claramente en su estudio sobre “El filósofo zaragozano Avempace” publicado en dicha revista en 1900. Según María Dolores Albiac, el programa regional de la *Revista de Aragón* va cambiando un poco a “atender cuestiones de índole nacional”, sobre todo en el 1903 con la nueva sección de Arte que abrió la revista junto a las secciones principales de Filosofía e Historia.<sup>48</sup>

En estos artículos publicados en la *Revista de Aragón*, Asín Palacios empezó a estudiar el pensamiento filosófico de algunos autores musulmanes en concreto como apareció en sus ensayos sobre Ibn Baýña “El filósofo zaragozano Avempace” (1900), Ibn Tufayl “El filósofo autodidacto” (1901) y al-Gazālī que volvió a estudiar en su artículo “Psicología de la creencia según Algazel” (1902). Por otro lado, planteando un tema más de síntesis, Asín presentó bases metodológicas para el estudio de la teología y filosofía comparada entre el islam y el cristianismo en su ensayo “Bosquejo de un Diccionario técnico de Filosofía y Teología musulmanas” (1903). Vamos a analizar estos artículos con más detalles en el capítulo décimo.

El 24 de abril de 1903, se fue Asín a Madrid para ocupar la cátedra de la Lengua árabe y vivió en la casa de Codera en calle San Vicente n. 56 donde “asienta nuestra Escuela” como describió García Gómez.<sup>49</sup> En Madrid, Asín creó su mundo intelectual asistiendo a muchas tertulias, como la de Menéndez Pelayo y la de don Guillermo J. de Osma a donde iba todas las tardes de los domingos. En esta tertulia en la institución que desde 1916 es el “Instituto Valencia de Don Juan”, Asín Palacios conoció a investigadores interesados en arqueología, literatura y bellas artes, así como políticos como Alejandro Pidal (1846-1913) y Antonio Maura (1853-1925), y aristocráticos como Duque de Alba. Dos años después, en 1905, Ribera llegó a Madrid para ocupar la cátedra de Historia de la Civilización de judíos y musulmanes, que en 1913 se convirtió en la cátedra de Literatura árabe española.

---

<sup>47</sup> Mainer Baqué, José-Carlos, *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900-1905) y Hermes (1917-1922)*, Zaragoza, Gaura Editorial, 1982, pp.63 y 64.

<sup>48</sup> Albiac Blanco, María Dolores, “Regeneracionismo y literatura en la Revista «Cultura Española» (1906-1909)” en J. L. García Delgado y Manuel Tuñón de Lara (eds.) *La España de la Restauración, Política, economía, legislación y cultura, I Coloquio de Segovia sobre Historia contemporánea de España*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1985, pp. 489-529, p.490.

<sup>49</sup> García Gómez, “Don Miguel Asín Palacios, 1871-1944, Esquema de una biografía”, p. 274.

En 1904, colaboró en el *Homenaje a Codera*, con un estudio titulado “Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino” que, según González Palencia, fue el inicio de sus estudios sobre “teología comparada”.<sup>50</sup> El libro monumental del *Homenaje a Codera*, según Manuela Marín, se considera “el documento científico que reafirmó públicamente la existencia y el florecimiento de la escuela española de estudios árabes ante la comunidad académica nacional e internacional”. Asimismo, cerró una etapa en Zaragoza y abrió otra con nuevas dimensiones, condiciones y nuevos discípulos en Madrid.<sup>51</sup>

En 1906 apareció el primer volumen de la revista *Cultura española*, donde publicó Asín Palacios numerosos artículos que marcaron una etapa importante de su producción intelectual. En estos artículos, analizaba las obras de algunos místicos, que había estudiado antes como al-Gazālī, Ibn ‘Arabī y Raimundo Lulio, en los ensayos “La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidín Abenárabi)” (1906) y “El lulismo exagerado” (1906). Escribió también sus primeros ensayos sobre Ibn Ḥazm: “La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenházam, historiador de las religiones y las sectas” (1907) y “La moral gnómica de Abenhazam” (1909).

Julián Ribera y Eduardo Ibarra decidieron continuar el proyecto de la *Revista de Aragón*. Esta vez la revista se manifestó como “proyección nacional visible en el nombre elegido *Cultura Española*” que contaba con las siguientes secciones: Historia, Literatura moderna, Filología e Historia literaria, Arte, Filosofía y variadas: Cuestiones Internacionales, Cuestiones Pedagógicas y Cuestiones Militares. La *Cultura Española* representó una “publicación ideológicamente plural” gracias a la participación tanto de los académicos: Rafael Altamira (1866-1951) y Menéndez Pidal (1869-1968) de la Junta para Ampliación de Estudios, como de representantes del catolicismo social como Severino Aznar (1870-1959) y sacerdotes como Asín Palacios y Gómez Izquierdo (1870-1930). La naciente revista se centró en todo “lo hispánico”; es decir, lo que aparece en España, Portugal y América Latina. Por otro lado, la revista no declaró su catolicidad, algo que aparecía en la *Revista de Aragón*, sino que adoptó “un programa ético con raíces en el amor del trabajo bien hecho, en el entusiasmo por conocer y analizar con reposada y serena libertad la historia”.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 183.

<sup>51</sup> Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó*, pp. 175 y 181.

<sup>52</sup> Albiac, “Regeneracionismo y literatura en la Revista «Cultura Española»”, pp.494 y 495.

Albiac muestra una prueba de esta ética científica de que disfrutaban los autores en la *Cultura Española*. En “Notas” de la sección de Filosofía de la que Asín Palacios y Gómez Izquierdo fueron responsables en el primer volumen de la *Cultura Española* (1906), Asín Palacios “denuncia un plagio de que es objeto el cardenal [González] Zefrino por parte del catedrático de Salamanca Mariano Amador. El motor de la denuncia fue la indignación ante la inmortalidad científica y no una primacía de sus respetos religiosos sobre los –desgraciadamente frecuentes– del compadreo académico”. Mariano Amador Andreu (1844-1918) fue catedrático de Metafísica en la Facultad de Letras en la Universidad de Salamanca, que “propugnó las doctrinas tomistas, siguiendo de cerca las matizaciones y formas expositivas de los autores franceses”.<sup>53</sup> El acuerdo ideológico entre Asín Palacios y Amador Andreu, siendo neotomistas, no impedía Asín denunciar el plagio de Amador. Resulta que Asín Palacios le había detectado antes en la *Revista de Aragón*<sup>54</sup> otro plagio en su artículo “La concepción filosófica en la India” que fue “copia literal de las 55 primeras páginas de la *Historia de la Filosofía*, del P. Zeferino González (Madrid, 1878, tomo I)”. A través de su denuncia, Asín quiso avisar a los lectores que no “perdiesen el tiempo con la lectura de un artículo que era flagrante copia literal” de otro. Así proclamó que “el Sr. Amador no ha querido, sin embargo, cambiar de procedimiento en la factura de sus artículos. Cree, sin duda que el público no se entera de plagios tamaños, y por eso no ha vacilado en dar a la luz otra vez como suyas treinta y tantas páginas de la misma *Historia* del cardenal González (tomo II, 366-395 y 416-421), que tratan de la filosofía de los árabes y de su influencia en la Escolástica”<sup>55</sup>

Por estas fechas, Asín Palacios participó en el *XIV Congrès International des Orientalistes* en Argel (1905) con una ponencia titulada “La psicología según Mohidín Abenárabi”. Asimismo, fue con Ribera al Congreso de orientalistas en Copenhague en 1908, donde dio una ponencia sobre el filósofo y el médico valenciano Ibn Ṭumlūs (¿1150-6? -1223-4), que se publicó un año más tarde en la *Revue Tunisienne* bajo el título “La Logique de Ibn Toumlous d’Alcira”.<sup>56</sup> Es preciso mostrar que Asín Palacios no participó en ningún otro congreso de orientalistas fuera de España más tarde. Aunque

---

<sup>53</sup> Díaz Díaz, González, *Hombres y documentos de la filosofía española*, tomo I, Madrid, CSIC, 1980, p. 257

<sup>54</sup> Asín Palacios, “Notas”, *Revista de Aragón*, abril, 1902, pp. 309 y 310.

<sup>55</sup> *Cultura española*, vol. I, 1906, p. 274

<sup>56</sup> Marín, Manuela, “Dos calas en la visión sobre al-Andalus del orientalismo europeo. A propósito de I. Goldziher y A. R. Nykl”, en Manuela Marín, *Al-Andalus/ España, Historiografía en contraste, siglos XVII-XXI*, Madrid, 2009, colección de la Casa de Velázquez 109, pp. 195- 212, p. 197.



recibía muchas invitaciones para asistir las reuniones de los orientalistas europeos, o dar cursos académicos, como vamos a ver más adelante, las rechazaba todos. Los problemas que tuvo con su salud pueden ser el motivo que le impidió viajar o participar en estos actos fuera de España. En el expediente de Asín en la UCM, encontramos una autorización de la Universidad fechada del 15 julio de 1929 para un viaje a Francia. De este viaje no sabemos nada. En el mismo Expediente, hay otra autorización para que “pueda ausentarse de su residencia oficial en el viaje al extranjero” data el 18 de junio de 1931 pero no fija el destino.<sup>57</sup>

Asín Palacios publicó también ciertos artículos en revistas científicas fuera de España como “Description d'un manuscrit arabe-chrétien de la bibliothèque de M. Codera (le poète 'Isā El-Hazār)” en *Revue de l'Orient Chrétien* París (1906), “Une vie abrégée de Sainte Marine” en la revista antes citada (1908), “La polémica anticristiana de Mohámed el Caisí” en *Revue Hispanique* (1909) y “Un tratado morisco de polémica contra los judíos” en el *Mélanges Hartwig Derenbourg*, París (1909). Por estas fechas también, participó en el Homenaje del orientalista italiano Michele Amari (1806-1889) en el centenario de su nacimiento con un ensayo titulado “Un faqîh siciliano, contradictor de Al Gazzālî (Abû 'Abd Allā de Māzara)” publicado en *Centenario della nascita di Michele Amari*, 1909.

En 1910, entró en el Centro de Estudios históricos, un centro de orientación liberal dentro la Junta para Ampliación de Estudios, que pretendía renovar el mundo académico español.<sup>58</sup> Los arabistas habían comenzado a colaborar con esta institución en 1907 cuando Julián Ribera entró en la JAE. En el CEH, Asín Palacios trabajó con sus discípulos como Ángel González Palencia (1889-1949), Maximiliano Alarcón (1880-1930), Pedro Longás Bartibás (1881-) y José Augusto Sánchez Pérez (1882-1958). Como fruto del trabajo en el CEH, Maximiliano Alarcón y A. Huici bajo la dirección de Julián Ribera y Asín Palacios pudieron sacar a la luz *Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados en la Biblioteca de la Junta para Ampliación de Estudios* (1912). Asín Palacios publicó *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica de Abenházam de Córdoba e Introducción del arte de la lógica de Abentumlus* (1916). Pero el fruto de la participación de los arabistas en el CEH no se limitó a las publicaciones, sino que, en este centro, los arabistas pudieron comunicarse con celebres historiadores como Rafael Altamira. A pesar

---

<sup>57</sup> Expediente del catedrático Asín Palacios en el Archivo general de la UCM.

<sup>58</sup> Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó*, p. 109.

de que no compartían con ellos su ideología, todos quisieron aplicar nuevas metodologías para escribir la Historia de España. En la segunda parte de nuestra tesis, vamos a analizar los planteamientos de Rafael Altamira y de Asín Palacios acerca de unas cuestiones de la historiografía donde observaremos que ambos utilizaban unos conceptos nacidos y desarrollados en su tiempo para escribir la historia de España según la metodología y las corrientes del siglo XX.

Pero, debido a este “desacuerdo ideológico” con otros miembros en el Centro, la situación de los arabistas no fue “muy cómoda”, algo que lo proclamó Ribera en sus cartas a José Castillejo al salir del Centro. Los arabistas que trabajaron en el CEH “tenían un punto de vista distinto del de la mayoría de los profesores en el modo de concebir la finalidad de aquella institución”.<sup>59</sup> García Gómez describió la colaboración de los arabistas en el Centro como “muy breve”, pero al mismo tiempo “sumamente fecunda”. Los desacuerdos ideológicos y la incomodidad de los arabistas tuvieron ocasión de manifestarse durante la oposición de la cátedra de Sociología en la Universidad Central celebrada en 1916. Se presentaron para la cátedra José Castillejo (1877-1945), a la sazón secretario de la JAE, Eloy Luis André (1878-1935), y Severino Aznar (1870-1959)<sup>60</sup> que tenía ciertos lazos de amistad y de ideología con Ribera y Asín Palacios. En el tribunal, estaban presentes Asín Palacios, Alberto Gómez Izquierdo y Eduardo Ibarra quienes votaron a Aznar “condiscípulo, durante toda la carrera de Asín y Gómez, y amigo íntimo y fraternal de éstos y de Ibarra hace más de veinticinco años”.<sup>61</sup> Mientras que Alcalá Zamora votó a Luis André, y Eduardo Sanz Escartín votó a favor de Castillejo. Castillejo, en un “pequeño informe que guardó sin darlo a conocer a nadie” mostró que el tribunal carecía de todos los especialistas en Sociología quienes “quedaron eliminados... Nada de Lester Ward, de Small, de Kidd...”. Asimismo, Castillejo puso de manifiesto que solo por los lazos de amistad y el acuerdo ideológico de Aznar con los profesores que le votaron en el tribunal, pudo Aznar ganar esta cátedra. Aznar en sus publicaciones creyó

---

<sup>59</sup> Castillejo Duarte, José, *Los intelectuales reformadores de España, Epistolario de José Castillejo*, tomo III, Fatalidad y provenir, 1913-1937, Cartas reunidas y enlazadas por David Castillejo, Madrid, Editorial Castalla, 1999, p. 305

<sup>60</sup> Aznar y Embid, Severino (1870-1959) nació en Zaragoza. Cursó Humanidades, Filosofía y Teología en el Seminario Conciliar de Zaragoza desde 1883 hasta 1893. Licenciado en Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Se doctoró en la Universidad Central de Madrid en 1911 con una tesis titulada *La conciliación y el arbitraje*, estudiando el tema de la relación entre la capital y el trabajo. Severino Aznar con otros activadores sociales como Salvador Mingujón y José Latre llegaron a fundar en Zaragoza la revista *La Paz Social* núcleo del sindicalismo católico. Fue uno de los representantes del movimiento del catolicismo social basado en la Encíclica del Papa Leon XIII *Rerum Novarum*. *Diccionario biográfico español*, vol. VI. Real Academia de la Historia.

<sup>61</sup> Castillejo Duarte, *Los intelectuales reformadores de España*, tomo III, p. 273.

que era “necesario moralizar la sociedad, fortificar los vínculos familiares, robustecer la autoridad y, sobre todo, fundar muchos sindicatos católicos”.<sup>62</sup>

Tal votación ocasionó muchos problemas con José Castillejo, y debido a éstos, Ribera y Asín Palacios decidieron salir del Centro de Estudios Históricos.<sup>63</sup> Castillejo mostró en su informe que “el público que presenciaba manifestó crudamente su protesta y que el Presidente del Tribunal tuvo que dar explicaciones, alegando que todos sus esfuerzos para vencer la obstinación de los favorecedores del Sr. Aznar habían resultado inútiles”.<sup>64</sup>

El *Epistolario de José Castillejo*, publicado en 1999, nos ilustra esta cuestión editando la correspondencia que tuvieron Julián Ribera, José Castillejo y Santiago Ramón y Cajal. Castillejo escribía cartas a su familia en Ciudad Real expresándoles sus dudas en ganar la cátedra, aunque él ha “quedado contento” en el último ejercicio de las oposiciones y realizó “un esfuerzo tremendo”. Castillejo escribió: “desgraciadamente no creo que saque nada. Hay rumores de que se hace gran presión y votarán a uno que es pobre tonto”. Cuando salió la cátedra a favor de Severino Aznar, Castillejo escribió a su familia el primero de abril de 1916, diciéndoles “Se confirmó lo que se sospechaba, aunque todavía empeorado. Porque en vez de declararse la cátedra vacante, se han liado la manta a la cabeza los dos curas y el otro amigo profesor del Seminario y lo han votado. Esta solución me ha sorprendido porque yo tenía a uno de los curas, Asín, por hombre de talento y de gran honradez y rectitud”.<sup>65</sup>

Al acabarse las oposiciones, Ribera escribió una carta a Castillejo fechada el 5 de abril de 1916 para comunicarle “las impresiones mías durante el lapso de tiempo transcurrido desde que se iniciaron. Desde el instante en que supe que usted entraba en las oposiciones, vi con claridad un motivo de hondo disgusto para alguno de los jueces, amigos míos: dos personas queridas con quienes les unían estrechas relaciones de amistad y cariño. Usted y Aznar eran co-opositores y, necesariamente, uno había de quedar sacrificado”. Ribera expresó a Castillejo que esta situación ha sido para ellos un “dilema moralmente doloroso”. Y se preguntó Ribera “¿Y por qué no han sido ustedes bastante

---

<sup>62</sup> Castillejo Duarte, *Los intelectuales reformadores de España*, tomo III, pp. 310-313.

<sup>63</sup> Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó*, pp. 127-138.

<sup>64</sup> Castillejo Duarte, *Los intelectuales reformadores de España*, tomo III, p. 312.

<sup>65</sup> Castillejo Duarte, *Los intelectuales reformadores de España*, tomo III, pp. 270 y 271.

francos conmigo? ... ¿Por qué no me han insinuado esta disposición de espíritu, evitándome una larga y pesada labor y un disgusto final?”<sup>66</sup>

En este contexto, podemos preguntarnos si existió realmente colaboración entre los investigadores de diferentes bandos ideológicos dentro del Centro, que fuera más allá de los libros publicados gracias a la financiación del centro. Nos interesa ver si hay un fruto a nivel metodológico que marca la obra de Asín Palacios debido al contacto y la colaboración con otros historiadores en el Centro, como Rafael Altamira (1866-1951). Una de las preguntas que nos preocupa, en la segunda y la tercera parte de nuestra tesis, es sobre el intercambio de los principios metodológicos entre el campo de la historiografía española y el arabismo español. Y si los arabistas y en concreto Asín Palacios pudieron aprovechar las nuevas perspectivas que desarrollaron y aplicaron los historiadores españoles.

Asín Palacios fue nombrado Sumiller de Cortina del Palacio Real en 1914, y según García Gómez, este puesto le permitió unas conversaciones con Alfonso XIII, que “solía conversar con él mucho más de lo que las circunstancias pedían”.

En 1914, Asín Palacios leyó su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas titulado *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano musulmana*. Saliendo un poco del “*hortus conclusus* de la filosofía”, como describió González Palencia, Asín Palacios publicó un estudio sobre el plagio que realizó fray Anselmo de Turmeda del *Epistolario de la Disputa de los animales contra el hombre* de los Hermanos de la Pureza.

El 26 de noviembre de 1914, la Real Academia Española comunicó a Asín Palacios informándole que había sido elegido como miembro.<sup>67</sup> Asín preparó su discurso de ingreso sobre el tema de los orígenes musulmanes en la *Divina Comedia* de Dante. Según González Palencia, “cuando ya tenía muy adelantada esta labor preparatoria, y veía claro el esbozo de su nueva obra, una contrariedad estuvo a punto de dar al traste con su salud, amenazada siempre por la neurastenia”. A Asín Palacios le llegó la noticia de un ensayo del orientalista francés Edgard Blochet (1870-1937) titulado *Les sources orientales de la Divine Comédie* (1901), “que era precisamente lo que iba dibujándose en su investigación propia”. González Palencia describió que “los días transcurridos entre su conocimiento

---

<sup>66</sup> Castillejo Duarte, *Los intelectuales reformadores de España*, tomo III, pp. 272 y 273.

<sup>67</sup> Carta conservada en el Expediente Personal de Asín Palacios en la Real Academia Española.

de la existencia de tal escrito y la llegada del libro a Madrid, fueron de una angustia mortal para don Miguel.... Visto el libro de Blochet, renació la calma en el conturbado espíritu del académico electo, y preparó cuidadosamente sin escatimar tiempo ni trabajo, su libro sobre *La escatología musulmana en la Divina Comedia*".<sup>68</sup> Este ensayo tendría "resonancia mundial" que se puede observar, entre otras cosas, en el libro de *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la Historia y crítica de una polémica* donde juntó Asín Palacios las críticas y los comentarios escritos sobre su obra.

Entre 1920 y 1930, Asín publicó célebres obras sobre dos figuras importantes en el pensamiento musulmán andalusí. Dedicó su discurso de ingreso a la Real Academia de la Historia en 1924 a estudiar el libro de *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm. Luego, desde 1927 hasta 1932, publicó su estudio de cinco volúmenes titulado *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas* que trata de presentar una biografía del historiador andalusí, estudio de sus libros y traducción de *al-Fiṣal*. Entre 1925 y 1928, publicó cuatro ensayos en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* sobre Ibn 'Arabī, y luego en 1931 llegó a publicar su obra monumental *El islam cristianizado*. En dicha obra, escribió una biografía del místico murciano y averiguó las características de su doctrina mística, poniendo de manifiesto las relaciones y la influencia del monacato cristiano oriental en el sufismo musulmán.

Asín Palacios estaba dentro del clero secular, "decía todos los días su misa a las ocho en la Parroquia de San Marcos situada al final de la Calle Noviciado", y en sus vacaciones de verano en la parroquia de San Vicente en San Sebastián.<sup>69</sup> Él vivió el momento del auge de la tradición de la neoescolástica y del neotomismo, rodeado por un "grupo de neoescolásticos,..., con una posición ideológica menos ultra-conservadora".<sup>70</sup> Para un hombre con estas ideas la proclamación de la segunda República el 14 de abril de 1931 tuvo graves consecuencias, pues al decir de García Gómez, la nueva circunstancia "amargaba el nervioso temperamento de don Miguel, obligándole incluso - con enorme disgusto- a abandonar en ocasiones la ropa talar, expuesta a la mofa y a la agresión de la ciega muchedumbre".<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> González Palencia, "Don Miguel Asín Palacios", p. 188.

<sup>69</sup> Oliver Pérez, "Recuerdos de Miguel Asín", pp. 17 y 19

<sup>70</sup> Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera*, p. 54.

<sup>71</sup> García Gómez, "Don Miguel Asín Palacios", pp. 275 y 282.

Es interesante ver cómo se reflejaron estas circunstancias de la Segunda República en la correspondencia entre Asín Palacios y George Sarton (1884-1956). El 16 de abril de 1932, Asín Palacios escribió a Sarton contándole cómo estaba la situación en la Segunda República<sup>72</sup>: “L'état de l'Espagne- dont vous me parliez- est très embrouillé maintenant: le Gouvernement ne réussit point à mettre la paix intérieure chez nous. Un mouvement anti- chrétien(sic) d'une minorité, appuyée ou au moins laissée en toute liberté par le Gouvernement, a réussi à faire une Constitution laïque de nom, mais persécutrice, en réalité, de toute manifestation de l'esprit catholique de l'Espagne. Où allons nous?”

El 9 de julio de 1932, Sarton respondió a Asín Palacios<sup>73</sup>

« احزننتي اخبارك عن الاضطراب الاسباني ولكن لم استغربه لان عدم التسامح الديني هو شأن كل الفتن وزيادة فمن الممكن ان تطهر الاضهادات الكنسية الاسبانية وترفعها الى درجة اعلى في خدمة الله والانسان وإن حصل هذا ساحمد الله معك»

Pese a estas circunstancias, en 1932, bajo el gobierno de la Segunda República, fueron creadas las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. La de Granada, cuyo director fue Emilio García Gómez, se dedicó a la enseñanza. La de Madrid, cuya sede estaba en la misma casa donde vivían Codera y Asín Palacios en calle San Vicente 56, dirigida por Asín Palacios, se ocupó de la investigación en diferentes ramas como la Religión, Historia, Ciencias, ... La Escuela de Estudios Árabes de Madrid cuenta con las siguientes secciones “primera, «Historia de las ideas y de las ciencias en el islam» (a cargo de M. Asín y N. Morata); segunda, «Historia política de los musulmanes españoles» (M. Alarcón, sucedido por M. Martínez Antuña); tercera «Derecho e instituciones musulmanas» (R. García de Linares con S. Vila y López Ortiz); cuarta, «Filología y literatura árabes» (A. González Palencia) y quinta «Arte y arqueología árabes» (A. Prieto Vives)”<sup>74</sup> Este reconocimiento oficial a la escuela de los arabistas españoles, según sus directores, les permitió “consolidar y hacer más eficientes nuestras actividades” y ampliar nuestro radio de acción y emprender nuevos rumbos hacía nortes difícilmente accesibles para el esfuerzo puramente privado”.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Glick, Thomas F., *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*, Mercé Viadrich (trad.), Madrid, CSIC, 1990, pp. 48 y 49.

<sup>73</sup> La carta se conserva en el Fondo Documental de Asín Palacios en la Real Academia de la Historia, caja 1.

<sup>74</sup> Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera*, pp. 210 y 211.

<sup>75</sup> Asín Palacios, Miguel y García Gómez, Emilio, “Nota preliminar”, *Al-Andalus*, 1933, p. 3.

La colaboración con los padres del Escorial con el objetivo de preparar catálogos de los manuscritos árabes conservados allí fue una de las labores científicas de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid. En una de sus vacaciones de verano, Asín Palacios fue al Escorial para adiestrar al estudio de la cultura árabe. Gracias a eso, se ingresaron muchos frailes agustinos del Escorial en la Escuela de Estudios Árabes en Madrid como “el padre Nemesio Morata, especial conocedor de la filosofía de Averroes; el padre Melchor Martínez Antuña (1936) dedicado a la Historia y editor del *Muqtabis* de Aben Hayyān, y el padre José López Ortiz”.<sup>76</sup> Junto a estos frailes, trabajaba el núcleo de arabistas que estaba en el Centro de Estudios Históricos “Sánchez Pérez, Alarcón, Longás” y González Palencia. Asimismo, entraron nuevos miembros como Leopoldo Torres Balbás (1888-1960), profesor de la Escuela de Arquitectura... Manuel Jiménez Ocaña (1914-1990), procedente de la Escuela de Granada, Reginaldo Ruiz Orsatti, intérprete mayor de la Dirección de Marruecos... Jaime Oliver Asín (1905-1980), dedicado a los temas moriscos, el Padre Jesuita Manuel Pareja, que venía de Inglaterra,..., Salvador Vila Hernández (1904-1936) discípulo de Alarcón y de Linares, también dedicado al Derecho musulmán, de cuya materia fue Catedrático en Granada; el Padre jesuita Manuel Alonso”. También vino a colaborar en la Escuela el profesor checo Alois Richard Nykl (1885-1958).<sup>77</sup>

Como célebre fruto de las Escuelas de Estudios Árabes se manifestó la revista de *Al-Andalus*, cuyo primer volumen se publicó en 1933. La revista *Al-Andalus* “afianzará”, como destaca Manuela Marín, las relaciones de los arabistas españoles “con orientalistas extranjeros”. Asín era consciente de la relevancia de los contactos con los orientalistas fuera de España, y por lo tanto hizo hincapié en garantizar gran difusión de la revista en los círculos de los orientalistas. También concedió mucha importancia a la participación de los orientalistas de fuera del país en la revista. Así, podemos encontrar ensayos del orientalista italiano Giorgio Levi Della Vida (1886-1967), el checo Alois Richard Nykl (1885- 1958), el ruso I. Kratchkovsky (1883-1951), el historiador de las ciencias George Sarton (1884-1956), el orientalista alemán Max Meyerhof, etc., ... Otro síntoma de este aspecto internacional de la revista, según Manuela Marín, fue el sistema de la transcripción que proclamaron Asín Palacios y García Gómez en la nota introducida de la revista. Los arabistas declararon el uso del sistema de la transcripción “casi idéntico al

---

<sup>76</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 195.

<sup>77</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 196.

usado por los más renombrados grupos de investigadores de otros países, sacrificando el que inveterada y secularmente se venía empleando en España”.<sup>78</sup> Como reacción a este giro en la transcripción, el orientalista y el romancista suizo Arnald Steiger (1896-1963), que escribía a Asín Palacios desde Zúrich donde era catedrático en la universidad, en una carta fechada el 27 de diciembre de 1933, “He visto que adopta usted ahora un sistema de transcripción alterado y asimilado al sistema de transcripción europeo. He de confesarle que esto me parece muy bien, puesto que de esta manera se facilita enormemente la lectura de los nombres árabes”.<sup>79</sup>

La Guerra Civil estalló cuando Asín Palacios se encontraba en San Sebastián. Durante todo este tiempo Asín dio clases de latín en el Instituto de Segunda Enseñanza, y al mismo tiempo, dedicó tiempo a preparar la edición y traducir buena parte de los manuscritos de Ibn Baýya. Regresó a Madrid a finales del 1939, donde tuvo que organizar de nuevo La Escuela de Estudios Árabes integrada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del que fue nombrado primer Vicepresidente. Sus últimas publicaciones cuentan con los siguientes trabajos *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispanomusulmán (siglos XI-XII)* (1943), *La carta de Adios de Avempace* (1943).

Asín Palacios aceptó el cargo de director de la Real Academia Española tras la muerte del eximio escritor Francisco Rodríguez Marín en 1943. Salió para veranear en julio de 1944 a San Sebastián como era su costumbre. El 12 de agosto de 1944, en Paseo de Salamanca núm. 11, donde pasaba sus vacaciones, murió Asín Palacios. Dolores Oliver Pérez cuenta que en los días antes de su fallecimiento, “pasaba el tiempo en una butaca que habían colocado en la terraza para que tomara el sol o en el sillón de su cuarto porque en la cama se ahogaba, y mamá repetía que se encontraba muy enfermo”. Y unas horas antes de su muerte “Juan Zaragüeta vino con un sacerdote que le confesó para llegar poco después el párroco de San Vicente a darle la extremaunción... después de comulgar, Miguel Asín fijó su mirada en el crucifijo que había encima de su cama”.<sup>80</sup> En el Expediente Personal de Asín Palacios conservado en la RAE, podemos encontrar un telégrafo de Jaime Oliver Asín donde aparece la siguiente frase

---

<sup>78</sup> Asín Palacios, “Nota preliminar”, p. 3.

<sup>79</sup> Carta conservada en el fondo documental de Asín Palacios en la RAH, caja 1.

<sup>80</sup> Oliver Pérez, “Recuerdos de Miguel Asín”, p. 12.



“Mi tío Miguel Asín Falleció siete tarde Jaime Oliver Asín” enviado el 13 de agosto, 1944.<sup>81</sup>

Muchos periódicos publicaron la noticia de su fallecimiento como *Madrid, Arriba...* Entre ellas podemos mostrar la siguiente noticia que sale en el periódico *El Alcázar*, 15 de agosto de 1944:

“Han celebrado los funerales y la conducción del cadáver desde su casa Paseo de Salamanca 11, al cementerio de Polloe. En la iglesia parroquial de San Vicente se ha celebrado un funeral por el alma de don Miguel Asín Palacios. Al acto han asistido el nuncio de Su Santidad, el obispo de la diócesis, ministro de Obras públicas, gobernador Civil y jefe provincial del Movimiento, que ostentaban la representación del presidente de las Cortes, ministro de Educación Nacional, Director general de Primaria Enseñanza, así como el presidente de la Diputación, ayuntamientos representaciones de dichas entidades y otras personalidades y jerarquías, Igualmente se hallaban el catedrático de la Universidad Central don Juan Zaragüeta. Se cantó la misa de Perosi y al final se entonó un solemne responso. A la conducción del cadáver al cementerio asistieron en la precedencia el obispo de la diócesis gobernador civil y jefe provincial del Movimiento, catedrático señor Zaragüeta y los familiares del finado. Abría marcha el cabildo de la iglesia de San Vicente con cruz alzada, seguía la carroza y después la presidencia oficial y numerosísimo público. Estaba reservada al señor Asín la gloria de resolver un problema de crítica literaria único en la historia de la literatura universal”.<sup>82</sup>

Aparecieron muchas necrologías de Asín Palacios, entre ellas mencionamos las siguientes: “Don Miguel Asín Palacios, esquema de una biografía” de Emilio García Gómez en la revista de *Al-Andalus*,<sup>83</sup> “Don Miguel Asín Palacios” de Ángel González Palencia en la revista *Arbor*, “Don Miguel Asín Palacios, necrología” de Ángela González Simón en *Revista de filología española*<sup>84</sup>, “Don Miguel Asín Palacios. In memoria” de Luciano Serrano en la revista *Sefarad*<sup>85</sup>, “Don Miguel Asín Palacios (1871-1944)” de Miguel Lasso de la Vega en la revista *Hispania*<sup>86</sup> y “Necrología del Excmo. Sr. D. Miguel

---

<sup>81</sup> Fondo documental de Asín Palacios en la RAE, Expediente personal.

<sup>82</sup> La noticia se conserva en el Expediente Personal de Asín Palacios en la RAE.

<sup>83</sup> *Al-Andalus*, Vol. 9, N. 2, 1944, pp. 267-291.

<sup>84</sup> *Revista de filología española*, n. 28, 1944, pp. 349-356.

<sup>85</sup> *Sefarad*, Vol. 4, N. 2, 1944, pp. 437- 441.

<sup>86</sup> *Hispania*, 4:16, 1944, julio septiembre, pp. 467- 469.

Asín Palacios, Académico y número y Censor” de Juan Zaragüeta leído en la Real Academia de Ciencias morales y políticas en 1952.<sup>87</sup>

Las publicaciones de cualquier erudito forman parte importante de su proyecto intelectual, pero también sus discípulos representan otra parte relevante de su proyecto. En este sentido, Asín Palacios era consciente de la trascendencia de formar discípulos, tal y como hemos visto a Ribera prestando mucha atención a este tema y reconociendo que su tarea no se reduce a dar clases solo en la universidad. De igual modo, Asín Palacios “solía decir que el profesor no da clase para lucir sus conocimientos, sino que, para transmitirlos” a sus alumnos. Lo que realmente tiene que realizar con sus estudiantes es “estar pendiente de sus fallos para ayudarles, y de sus esfuerzos y logros para animarlos”.<sup>88</sup> Con sus alumnos, Asín tuvo una relación muy estrecha. De hecho, creaba los lazos tanto científicos como humanos con ellos ofreciendo a los más interesados en los materiales árabes clases particulares en su casa. Ángel González Palencia contó que Asín le llamó para decirle “observo que sigue usted con mucha atención el estudio del árabe, y que pone usted gran esfuerzo en la clase. Si le interesa proseguir estos estudios, y desea dedicarse a ellos, yo, con mucho gusto, continuaré dándole clase a usted solo en mi casa, le facilitaré libros y le ayudaré para que pueda prepararse en ellos”.<sup>89</sup> Otro testimonio de González Palencia muestra que Asín Palacios fue “tan nervioso y rápido en todo, derrochaba con nosotros a diario. Acudía solícito a todas nuestras preguntas, resolvía nuestras dudas, tanto en la lectura de textos manuscritos como en la traducción de pasajes enrevesados; nos facilitaba bibliografía, gastando en ello un tiempo precioso para su trabajo, sólo compensado por el interés que nosotros poníamos en aprovechar”.<sup>90</sup>

Como fruto de estas relaciones, sus discípulos, estando en España o fuera del país, se ponían en contacto con su profesor pidiéndole consultas y recomendaciones, contándole sus noticias, viajes, etc., Como ejemplo de esta correspondencia, se guardan muchas cartas en el archivo de Asín Palacios en la Real Academia de la Historia del Padre Félix María Pareja. En sus estancias que hizo en Londres y Bombay, no dejó de comunicarse con su maestro contándole qué encontraba en los archivos de las bibliotecas allí, las enciclopedias que consultaba, sus impresiones sobre el país, ... El fondo

---

<sup>87</sup> *Anales de la Real Academia de Ciencias morales y políticas*, año IX, cuaderno segundo, Madrid, 1952, pp. 5-44.

<sup>88</sup> Oliver Pérez, “Recuerdos de Miguel Asín”, p. 27.

<sup>89</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 180.

<sup>90</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p.185.

documental en la RAH guarda cartas de muchos alumnos que no le conocen personalmente, pero le enviaba cartas pidiéndole recomendaciones para los temas de su investigación.

Al hilo del tema de sus discípulos, es preciso preguntarnos sobre el futuro del proyecto de Asín Palacios, o como describió García Gómez la “tremenda herencia que Asín nos deja al abandonar los escalafones oficiales”.<sup>91</sup> ¿Cómo se continuó todo este proyecto, que durante las partes siguientes de nuestra tesis analizamos sus fondos teóricos? ¿Se desarrolló por sus discípulos? Y si existieron discípulos ¿Quiénes son? ¿Qué evolución tuvo el proyecto intelectual de Asín con ellos? Según la metáfora de García Gómez, Asín Palacios es el fruto y la flor de esta tradición arabista que empezó con Gayangos y Codera. En nuestra tesis, sugerimos que Asín Palacios tuvo un proyecto distinto del que llevaron cabo arabistas anteriores y será importante ver la continuación de este proyecto propio de Asín. El tema de los discípulos de Asín Palacios y el futuro de su proyecto merece ser estudiado en un trabajo independiente.

Asín Palacios formó parte de la tradición del orientalismo europeo y en general del panorama científico europeo de su tiempo. Un aspecto que vamos a comprobar durante las partes de nuestra tesis. Tenía contactos epistolares con las figuras más celebres de los orientalistas y los investigadores en su época. Manuela Marín destaca este aspecto internacional de la figura de Asín Palacios gracias al descubrimiento del fondo epistolar en el CSIC que conserva cartas de 331 corresponsales que escribían a Asín Palacios y Ribera desde fuera de España de un total de corresponsales de 1121. Esta cifra “testimonia hasta qué punto la ciencia española se estaba internacionalizando”.<sup>92</sup> El fondo documental de Asín Palacios guardado en la Real Academia de la Historia, es complementario en este sentido al fondo del CSIC. De hecho, pone de relieve unas dimensiones importantes de este aspecto internacional de Asín Palacios. En estos fondos encontramos cartas enviadas de orientalistas como Ignaz Goldziher (1850-1921), Snouck Hungronje (1857-1936), George Sarton (1884-1956), etc., Asín fue consciente de la importancia de mandar ejemplares de sus libros a estos orientalistas tan relevantes en su tiempo, recibiendo sus comentarios tan minuciosos sobre sus obras. También, en el Fondo documental en la RAH, nos conserva cartas e invitaciones que recibía Asín Palacios de muchos

---

<sup>91</sup> García Gómez, Emilio, “En la jubilación de don Miguel Asín”, *Al Andalus*, vol. VI, FASC. 2, 1941, pp. 256-270, p. 270.

<sup>92</sup> Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera*, p. 26.

orientalistas para participar en actos científicos y académicos de los orientalistas. Louis Massignon (1883-1962) le mandó una carta el 7 de junio de 1934, invitándole a dar unos seminarios en el Collège de France.<sup>93</sup> Recibía otras invitaciones para dar clases en la Universidad de Londres el año 1936.<sup>94</sup> Pero no fue a ninguno de estos eventos. Y aparte de que su enfermedad le impedía viajar fuera de España, no sabemos otra razón que explique por qué rechazaba estas invitaciones. La relación entre Asín Palacios y Sarton empezó en 1921, cuando leyó éste una crítica de la obra de Asín *La escatología musulmana en la Divina Comedia* en inglés. Ha surgido una amistad a través de las cartas que empezaron a intercambiar en 1928.<sup>95</sup>

Estos aspectos que evidencian la figura internacional de Asín Palacios son importantes. Pero queda otra muestra, de igual importancia, que revela que Asín Palacios estaba incorporado en este panorama científico internacional. A lo largo de los capítulos de nuestra tesis, veremos cómo aprovechaba Asín Palacios las teorías de la historiografía, antropología y ciencias naturales que estaban en boga para levantar su proyecto intelectual y escribir sobre filosofía musulmana, literatura mística y teología musulmana.

Aunque el avance del proyecto de Asín Palacios se enmarca inicialmente dentro de la tradición del arabismo español, muchas fuentes de las que bebía su formación, principalmente, se encuentran fuera de este campo. Sus primeros interlocutores en este sentido fueron gentes muy importantes en su vida tanto personal como académica, entre los que destacan, Julián Ribera, Codera y Menéndez Pelayo. Asín Palacios, después, va buscando otras fuentes que no eran contradictorias con su primera formación, sino que eran necesarias para armar su proyecto, darle un matiz científico para que fuera compatible y competente en la tradición europea.

Emilio García Gómez describió la Escuela del arabismo español a través de una célebre metáfora que lo comparaba con un árbol en el que, “Gayangos fue el terreno propicio; Codera, la raíz sustentadora; Ribera, el vigoroso tronco; Asín es la flor y el fruto”.<sup>96</sup> En esta tesis, analizamos hasta qué punto interpretan esta metáfora las obras de Asín Palacios a la luz de las de los arabistas anteriores. Eso no quiere decir que neguemos las relaciones de maestro-discípulo entre ellos. Dichas relaciones se manifiestan también

---

<sup>93</sup> Fondo Documental de Asín Palacios en la RAH, caja 1, documento número 239.

<sup>94</sup> Fondo Documental de Asín Palacios en la RAH, caja 1, documento número 242.

<sup>95</sup> Glick, Thomas F., “George Sarton and the Spanish Arabists”, *Isis*, vol 76, No. 4, 1985, pp. 487-499, p. 489

<sup>96</sup> García Gómez, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 290

en la tradición del orientalismo europeo. Albert Hourani mostró que a partir de Silvestre de Sacy, los orientalistas europeos trabajaban en un orden de *silsila*, es decir una cadena de transmisión del conocimiento del maestro al discípulo.<sup>97</sup>

En este orden de cosas, una pregunta ha sido muy importante a la hora de orientar este trabajo. ¿Siguió Asín Palacios una tradición dentro del arabismo español que se había planteado ya teniendo sus características fijas y predeterminadas o tuvo su propio proyecto que quiso difundir? ¿Su proyecto era una contribución a la tradición del arabismo español en los mismos términos en lo que había sido planteado por Gayangos, Codera y Ribera?, o ¿fue totalmente nuevo y distinto de toda la producción anterior? Nos preguntamos sobre la posibilidad de relacionar e interpretar las obras de Asín Palacios en otros contextos más amplios que el arabismo español como, por ejemplo; los estudios historiográficos en el ambiente europeo, las teorías de la antropología en Europa, los trabajos de los orientalistas centroeuropeos, el pensamiento conservador español, etc., ... El objetivo de esta investigación es dar más explicaciones de la obra de nuestro arabista desde el enfoque metodológico y el temático destacando sus fundamentos teóricos.

## **2.2. La obra de Asín Palacios sobre Ibn Ḥazm y sus libros**

“Del gran Ibn Ḥazm era amigo antiguo”,<sup>98</sup> así describe García Gómez la relación entre su maestro Asín Palacios y el polígrafo andalusí. En el presente apartado mostraremos las obras que dedicó Asín Palacios al gran autor cordobés, con el objetivo de mostrar cuáles fueron sus líneas de investigación sobre dicho autor.

El primer trabajo que dedicó Asín Palacios a Ibn Ḥazm tuvo por título “La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenházam, historiador de las religiones y las sectas”, fue publicado en el número cinco de la revista *Cultura española*, en febrero 1907.<sup>99</sup>

Asín Palacios dedicó este ensayo a describir el fenómeno de la indiferencia religiosa tal y como apareció en el libro de *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm. Asín había ya hablado sobre la manifestación de este aspecto en el pueblo árabe antes del islam y en el islam en su libro

---

<sup>97</sup> Hourani, Albert, *Islam in European thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 65.

<sup>98</sup> García Gómez, “Don Miguel Asín Palacios”, 280

<sup>99</sup> Sobre la filosofía y la religión en Ibn Ḥazm véase: Ramón Guerrero, Rafael, “La religión vista por filósofos andalusíes”, en Fátima Roldán Castro e Isabel Hervás Jávega (eds.) *El saber en al-Andalus*, vol. 3, Sevilla, Universidad de Sevilla y Ediciones del Monte, 2001, pp. 57-78 y Yafūt, Sālim, *Ibn Ḥazm wa al-fikr al-falsafī fī al-Magrib wa al-Andalus*, Casablanca, al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī, 1986.

*Algazel, dogmática, moral y ascética* (1901). Los grupos que practicaban esta tendencia (la indiferencia religiosa), consideraban todas las religiones positivas iguales sin ninguna diferencia entre ellas. Según Asín, este fenómeno está asociado con la aparición de las sectas musulmanas como al-Qadariyya, al-Mu‘tazila y al-Jawāriy, así como con la influencia de la traducción de la filosofía griega en el pensamiento filosófico musulmán.<sup>100</sup> Menéndez Pelayo, quien escribió el prólogo al libro de *Algazel, dogmática, moral y ascética*, señaló que Asín buscaba “un medio entre las opuestas exageraciones de Renan y Dozy, entre la hipótesis que afirma el teísmo radical de los pueblos semitas, y la que tiende a presentarlos (a los árabes por lo menos) como indiferentes y descreídos”.<sup>101</sup>

En 1907, al encontrar nuevos materiales sobre el tema de la indiferencia religiosa en el libro de *al-Fiṣal*, que le había llegado desde El Cairo,<sup>102</sup> Asín Palacios volvió a abrir a discutir la cuestión. Nuestro autor mostró que el libro de *al-Fiṣal* posee importancia especial, dado que contiene una “mina inagotable de informaciones no aprovechadas” sobre temas, como el nacimiento de las sectas musulmanes en Oriente, el pensamiento libre de los filósofos musulmanes en Oriente y al-Andalus y la indiferencia religiosa.<sup>103</sup>

Ibn Ḥazm describió la tendencia de la indiferencia religiosa de estos grupos de “pensadores independientes, cuyo escepticismo, sin llegar al pirronismo absoluto de los sofistas, antes bien, admitiendo la realidad objetiva del mundo y del sujeto, manteníase en una actitud expectante suspendiendo su juicio acerca de la verdad o falsedad de todos los sistemas filosóficos y de todas las religiones positivas”. Asín pensaba que había unas tendencias filosóficas parecidas a “estos escépticos en la España musulmana en el siglo XI”. Así, en la Alta Edad Media en al-Andalus proclamaban “en nombre del escepticismo una religión universal”. Gracias a “la convivencia y el contacto íntimo entre las tres religiones” en al-Andalus, apareció un ambiente donde las comparaciones entre las creencias, las polémicas y las disputas entre la gente de diversas tendencias filosóficas y religiosas era lo más normal. Según Asín, esta atmósfera de “convivencia” entre las tres religiones fue una de las causas que ayudó mucho la aparición de la tendencia de la indiferencia religiosa en los siglos X y XI. Tal aspecto no aparecerá en la Europa cristiana

<sup>100</sup> Asín Palacios, *Algazel, dogmática, moral y ascética*, pp. 1-50.

<sup>101</sup> Asín Palacios, *Algazel, dogmática, moral y ascética*, p. XVI.

<sup>102</sup> Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fī al-mīl wa al-‘ahwā wa al-niḥāl*, en los márgenes *Kitāb al-Mīl wa al-Niḥāl* de al-Šahristānī, el Cairo, 5 tomos, 1899-1903.

<sup>103</sup> Asín Palacios, Miguel, “La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenḥázam, historiador de las religiones y las sectas” *Cultura española*, N. 5, febrero, 1907, pp. 297- 310, pp. 298 y 299.

hasta el siglo XIII o XIV.<sup>104</sup> El uso del concepto de la “convivencia” merece un análisis más detallado que lo haremos en el décimo capítulo de nuestra tesis, describiendo el léxico referente a la historia de las ideas que utilizaba Asín Palacios.

Después del análisis que hizo Asín Palacios al fenómeno de la indiferencia religiosa basado en el libro de *al-Fiṣal*, realizó una traducción del apartado donde explicó Ibn Ḥazm este fenómeno y sus causas.<sup>105</sup> Las ideas que aparecieron en este ensayo acerca del tema de la indiferencia religiosa e Ibn Ḥazm, volverán a manifestarse en el estudio de Asín Palacios sobre *al-Fiṣal* en 1924.

Dos años más tarde, Asín Palacios publicó un artículo sobre el libro de *al-Ajlāq wa al-Siyar* de Ibn Ḥazm titulado “La moral gnómica de Abenházam” que fue publicado en la sección de Filosofía en el número trece de la revista *Cultura española*, en 1909.

En este artículo, Asín Palacios señala los pocos estudios publicados sobre Ibn Ḥazm, el gran polígrafo andalusí que “apenas si ha sido bosquejado”. Asín proclama que el libro de *Historia crítica de las religiones* se merece un estudio detallado para analizar “el pensamiento filosófico de su autor”, algo que él está preparando.

El tema de este artículo fue la moral gnómica, con el que Asín Palacios se refiere a este opúsculo que ofrece “todos los caracteres del moralista práctico, del hombre del mundo, del observador atento de los hechos que en su derredor pasan o en los que él interviene y cuyos sedimentos de experiencia va escrupulosamente registrando”. Asimismo, la moral gnómica presenta una “colección de máxima moral individual y de prudencia de la vida... experimentadas en la realidad personalmente, no aprendidas de modo muerto en los libros”. En este sentido, *al-Ajlāq wa al-Siyar*, el libro de Ibn Ḥazm, ejemplo de la moral gnómica, estaba lejos de estos manuales didácticos que muestran “las definiciones y divisiones de las pasiones y hábitos con indicación somera a los métodos naturales de corrección moral”. Ibn Ḥazm en este libro escribía sobre experiencias que vivió y no sobre historias de otras personas.<sup>106</sup>

Asín escribió sobre dos aspectos de la biografía de Ibn Ḥazm: su posición política y su enfrentamiento con los *mālikīs*. En cuanto al primero, Ibn Ḥazm apoyaba a los Omeyas en sus últimos años para mantener el poder, y por ello se sometió “a las duras

---

<sup>104</sup> Asín Palacios, “La indiferencia religiosa”, pp. 299 y 300.

<sup>105</sup> Asín Palacios, “La indiferencia religiosa”, pp. 301- 310.

<sup>106</sup> Asín Palacios, Miguel, “La moral gnómica de Abenházam” *Cultura española*, n. 13, 1909, pp. 41- 61, n. 14, pp. 317-330, p. 41- 44.

pruebas de la vida: la miseria”. Con respecto a su tendencia jurídica, siendo faqīh *ẓāhirī* tenía muchas polémicas, debates y problemas con los *mālikīs*. Así mismo mostró que estos dos aspectos obligaron a Ibn Ḥazm a salir de Córdoba y a trasladarse a varias ciudades andalusíes. Pero en los últimos años de su vida, decidió volver a su tierra, pensando en redactar su obra *al-Ajlāq wa al-siyar*, que según Asín fue un “reflejo fiel de los vaivenes de su voluble fortuna y el poso amargo que en el fondo de su conciencia dejaron las desgracias de su vida”.<sup>107</sup>

En su análisis del libro del *al-Ajlāq wa al-siyar*, Asín Palacios realizó unas comparaciones entre el escrito de Ibn Ḥazm y algunos tratados clásicos y medievales. Así, intentó mostrar que el contenido sentencioso y el carácter gnómico del libro de Ibn Ḥazm es parecido a los *Versos Aureos* de Pitágoras (569 a. C. – 475 a. C.), los versos de Demócrito (460 a. C. – 370 a. C.) y los escritos de Plutarco (46 - 120) y Seneca (4 a. C. – 65 d. C.). Asimismo, las confesiones que redactaba Ibn Ḥazm “públicamente de algunos vicios morales” suyos se manifiestan como “un eco de la de San Agustín en sus *Confesiones*”.<sup>108</sup> Terminando el análisis de la obra de Ibn Ḥazm, Asín Palacios tradujo algunos párrafos del libro de *al-Ajlāq wa al-siyar*.

Asín Palacios no escribió un estudio entero sobre el libro de *Ṭawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm, pero por supuesto daba la bienvenida a la edición que publicó el orientalista ruso Dimitry Petrof del libro publicada en 1914.<sup>109</sup> Asín Palacios escribía un resumen en “notas bibliográficas” de la *Revista de Filología española* en 1915 sobre la edición de Petróf.

Asín consideraba el libro de *Ṭawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm “una joya de literatura patria”, por ello, en este resumen, Asín ponía de manifiesto la importancia que tenía el libro para la “literatura española” y sus influencias en otras. Asín señalaba Petróf llevó a cabo una edición fidedigna correcta, vocalizando tanto las “palabras cuyo sentido pudiera resultar equívoco” como los fragmentos poéticos, ofreciendo al final del libro un índice de estos fragmentos. En la introducción del libro, Petróf escribía sobre “la psicología del

<sup>107</sup> Asín Palacios, “La moral gnómica de Abenházam”, pp. 44 y 45.

<sup>108</sup> Asín Palacios, “La moral gnómica de Abenházam”, p. 46.

<sup>109</sup> Sobre el libro de *Ṭawq al-ḥamāma* véase Ibn Ḥazm de Córdoba, *El collar de la paloma, tratado sobre el amor y los amantes*, Emilio García Gómez (trad.), José Ortega y Gasset (prólogo), tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1971, Romero Cambra, Pedro Javier, “El collar de la paloma, de Ibn Ḥazm (944-1064) y su influencia en las líricas europeas posteriores”, en Pedro Guerrero Ruiz (coord.) *Lorca, Taller del tiempo*, ALDEEU, 2005, pp. 353-366, Mújica Pinilla, Ramón y Victor Danner, *El collar de la paloma del alma, amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Ḥazm y de Ibn ‘Arabī*, Madrid, Hiperión, 1990.



amor” en Ibn Ḥazm, y traducía algunos episodios del libro que mostraban unas ideas principales acerca del amor romántico en los poetas y literatos en al-Andalus. Asíñ ponía de relieve el hecho de que Petróf destacaba las influencias que recibían los poetas italianos y los trovadores de los autores musulmanes escribiendo sobre las doctrinas cortesanas. En cuanto al tema de las influencias de los poetas andalusíes en los trovadores, Asíñ señalaba Ribera escribía unos estudios muy importantes al respecto,<sup>110</sup> y consideraba de gran importancia “ampliar los estudios recientes de Vossler y Chichmaref sobre la poesía de los trovadores y su doctrina del amor, comparándolos con las ideas de Abenházam”.<sup>111</sup>

En 1916, Asíñ publicó la traducción entera del libro de *al-Ajlāq wa al-siyar*, bajo el título *Los caracteres y la conducta, tratado de la moral práctica por Abenházam de Córdoba*.<sup>112</sup>

En este libro Asíñ presentó un estudio del libro de *al-Ajlāq wa al-siyar* y una traducción entera del árabe al castellano. En el prólogo del libro *Los caracteres y la conducta*,<sup>113</sup> Asíñ Palacios señala que él llevó mucho tiempo preparando un estudio sobre la biografía de Ibn Ḥazm y su sistema filosófico- teológico que publicará más adelante.<sup>114</sup> Ibn Ḥazm, según Asíñ Palacios, fue “uno de los más fecundos polígrafos y originales pensadores en la España musulmana,” que debería gozar la misma importancia en el pensamiento medieval, que disfrutaban otras figuras como Ibn Rušd, Ibn Baʿyṣa (¿1070?-1139), o Maimónides (1135-1204). Por tener muchos enemigos tanto en su ambiente musulmán como fuera del islam debido a sus refutaciones a todas las religiones, los traductores de la Edad Media no prestaron atención a traducir sus obras.

---

<sup>110</sup> Asíñ se refería aquí a algunos estudios de Ribera como, por ejemplo, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Julián Ribera Tarragó, el día 26 de mayo de 1912*, Madrid, Imp. Ibérica, 1912. El discurso era sobre El cancionero de Abencuzmán.

<sup>111</sup> Asíñ Palacios, Miguel, “Petróf, D. K.- «Abū-Muhammed Alī Ibn Ḥazm al-Andalusī, Tauk al-Hamāma, publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide» (Book review)”, *Revista de Filología española*, 2, 1915, pp. 390- 391.

<sup>112</sup> Sobre este libro véase: Puig Montada, José, “La fundamentación de la moral en Ibn Ḥazm”, en Fārūq Ismāʿīl (ed.), *Proceedings of the fourth international conference on the culture of al-Andalus, dedicado a Emilio García Gómez*, El Cairo, Universidad de El Cairo, 1999, pp. 301-311 e Ibn Ḥazm de Córdoba, *El libro de los caracteres y las conductas y epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada*, Emilio Tornero Poveda (ed. Y traducción del árabe), Madrid, Ediciones de Siruela, 2007.

<sup>113</sup> El prólogo de la traducción publicada en 1916 tiene muchos párrafos del artículo de “La moral gnómica de Abenházam” publicado en 1909.

<sup>114</sup> Asíñ Palacios, Miguel, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica de Abenházam de Córdoba*, Madrid, Publicaciones del Centro de Estudios Históricos, 1916, p. XV, XVI. Asíñ Palacios dedica su primer volumen de *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas* a este tema.

La importancia del libro de *al-Ajlāq wa al-siyar*, según Asín Palacios, estriba en su valor documental, dado que ofrece “al lector europeo, y más aún al lector español, el cuadro real y vivo de la psicología y ética social de los musulmanes españoles durante el siglo XI, visto y valorado además por un pensador tan original”.<sup>115</sup>

Por otro lado, Asín Palacios puso de manifiesto el “atractivo comparable” que se puede establecer entre *Los caracteres y la conducta* de Ibn Ḥazm y el libro de *Caracteres* de Teofrasto (372-288 a. C.), los *Ensayos de Moral y Política* de lord Bacon (1561.1626) o los libros de La Bruyère (1645-1696).<sup>116</sup> Asín concedió mucha importancia a exponer las analogías entre la obra de Ibn Ḥazm y otras que pertenecen a distintas civilizaciones, pero sin mostrar muchos detalles sobre las diferencias y las aproximaciones, indicando solo de una forma general a la posibilidad de encontrar aspectos en común entre estos escritos. Planteando estas comparaciones entre el autor andalusí del siglo XI y otros autores de otras culturas, Asín Palacios ponía de relieve “los varios conductos” de las civilizaciones anteriores que influyeron en las ideas ético-sociales en el islam. En este sentido, Asín revela la importancia de estudiar las relaciones y las influencias de “la moral bíblica, tanto judaica como cristiana, la moral indo-persa, [y] la moral filosófica de los griegos en el islam”.<sup>117</sup> A lo largo de su traducción del libro de *al-Ajlāq wa al-siyar* del árabe al castellano, Asín va apuntando unos comentarios, como notas pie de página, que indican la influencia de algunas ideas evangélicas en el legado musulmán, sobre todo en el *hadīṭ* del Profeta, así como la influencia de ciertas tendencias de la filosofía griega en la teología musulmana.<sup>118</sup> Este aspecto comparativo es uno de los principales ejes que caracterizan la obra de Asín Palacios como veremos en nuestra tesis.

En cuanto a la traducción, Asín Palacios señala que la tarea principal del traductor es “penetrar hasta el fondo de las ideas, ocultas bajo el velo del idioma extraño, para acomodarlas .... á las palabras y giros del idioma propio”. Dentro de este marco general, mostró los problemas de la traducción que encontraba, en especial, en este texto, debido la variedad de los sinónimos que usaba Ibn Ḥazm para expresar los múltiples vicios y virtudes humanas, que llevan “delicados matices” que es difícil encontrar en sus equivalentes en el castellano.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, p. XXIV.

<sup>116</sup> Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, p. XXI.

<sup>117</sup> Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, p. XXIV.

<sup>118</sup> Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, P. 7, nota 1, P. 13, nota 2, P. 19 nota 2.

<sup>119</sup> Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, p. XXIX – XXXI.

En su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en 1924, Asín Palacios estudió de nuevo el libro de *al-Fiṣal*; uno de los libros más importantes de Ibn Ḥazm sobre las religiones. El discurso de Asín se titula *El cordobés Abenházam, primer historiador de las ideas religiosas*.

En este momento, Asín considera ya *al-Fiṣal* “el primer ensayo sistemático y crítico de las principales creencias religiosas de la Humanidad y de todas las herejías y escuelas teológicas del islam... [que] vio la luz muchos siglos antes de que la Europa cristiana diera los pasos preliminares por esta senda de la erudición histórica”.<sup>120</sup> Asín destaca el mérito científico que tuvo el libro de Ibn Ḥazm dentro la disciplina de “la erudición histórica” apareciendo en el siglo XI. Pues, los primeros ensayos de esta disciplina tardaron en manifestarse en la “Europa cristiana” hasta el siglo XIX. Para afirmar esta idea, Asín Palacios ubica la obra de Ibn Ḥazm entre los tratados historiográficos “en las literaturas clásica y cristiana”, medievales y modernas hasta el siglo XVIII, en los libros de Herder, Lessing y Vico.

En esta cadena de obras historiográficas, Asín Palacios señaló que los historiadores clásicos y cristianos concedieron mucha importancia a estudiar los fenómenos guerreros y políticos, mientras que “los ensayos sobre las ideas” fueron “contados y pobrísimos”. En esta época, destacaron autores como Laercio, Cicerón, Plutarco, los filósofos platónicos y los estoicos que escribieron sobre las religiones, pero de manera muy breve. En la literatura cristiana, aparecieron pocos ejemplos como los ensayos de los apologistas de los primeros siglos, los Santos Padres de la iglesia oriental y occidental, San Isidoro de Sevilla (556-636) y San Juan Damasceno (675-749). Visto el libro desde este enfoque, Asín Palacios considera *al-Fiṣal* el primer ensayo de la historia de las religiones. Asimismo, fue “atisbo genial” de las “tres disciplinas históricas que el siglo XIX bautizó con los nombres de la Historia de las religiones, Historia de los dogmas e Historia de la teología”, cuya rama principal es la “*Kulturgeschichte* o la historia de la civilización”.<sup>121</sup>

*Al-Fiṣal* también tuvo un valor crítico, gracias al análisis y las refutaciones que ofrecía Ibn Ḥazm a las ideas principales de cada religión según su doctrina *zāhrī*. En este sentido, Asín Palacios mostraba que la crítica de Ibn Ḥazm a la Biblia tiene muchos aspectos en común con los tratados de la escuela moderna de la crítica de la Biblia, sobre

---

<sup>120</sup> Asín Palacios, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid, 1984, p.7

<sup>121</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp.7, 9 y 10.

todo con los escritos de Heinrich Holtzmann (1832-1910), Edwin Hatch (1835-1889) y Adolf von Harnack (1851-1930).<sup>122</sup> Estos tres autores escribieron unos ensayos importantes dentro de lo que se llamaba “Higher Criticism of the Bible” o la crítica histórica de la Biblia desarrollada en el siglo XIX. Los primeros intentos de esta tendencia surgieron en los siglos XVI y XVII con el teólogo italiano Fausto Sozzini (1539-1604), y su obra *On the authority of Holy Scripture* (1570), Baruch Spinoza (1634-1677) y su célebre libro *Tratado teológico-político* (1670) y el sacerdote francés Richard Simon (1638-1712) con su obra *Histoire critique du Vieux Testament* (1685). Uno de los objetivos de sus tratados de la crítica histórica de la Biblia era investigar la credibilidad de los autores de la Biblia. Ernest Renan (1823-1892) era otro autor que escribía sobre el tema de la crítica histórica de la Biblia en su libro *Vie de Jésus* (1863), recalcando que hay que estudiar el Nuevo Testamento como obra histórica y no como fuente de inspiración divina.<sup>123</sup>

Asín también destacó la relevancia que tuvo el libro en cuanto a la historia de la teología y la historia de los dogmas. De este modo, puso de relieve las semejanzas entre el sistema teológico que adoptaba Ibn Ḥazm en su libro *al-Fiṣal*, y el de Santo Tomás de Aquino en su *Summa Tehoelologica*. Por lo tanto, sugirió que es de gran importancia el estudio comparativo entre la teología musulmana y la teología cristiana, especialmente la escolástica. De hecho, a cada cuestión teológica de Ibn Ḥazm, Asín Palacios presentaba su paralela en la escolástica. Aquí aparece otra vez este enfoque comparativo que se considera uno de los principios metodológicos que empleó Asín Palacios, como estudiaremos con más detalles más adelante. En este contexto, nos preguntamos cuál es el tema del estudio de Asín Palacios, es realmente Ibn Ḥazm y su libro *al-Fiṣal* o es la teología musulmana en su relación con la escolástica cristiana.

Asín Palacios proponía el tema de “la teología comparada entre el islam y el cristianismo” como una futura línea de investigación muy importante dentro del campo de la historia del pensamiento medieval. La relevancia de esta línea estriba en ofrecer una nueva lectura de “la síntesis histórica del pensamiento medieval”, donde el islam formaba una parte importante. Muy especialmente, buscaba la aportación de al-Andalus en la historia del pensamiento medieval.<sup>124</sup> En este contexto, Asín Palacios intenta mostrar que

---

<sup>122</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p.50

<sup>123</sup> Strenski, Ivan, *Understanding theories of religion, an introduction*, segunda edición, Oxford, Blackwell publishing, 2015, p. 21.

<sup>124</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 74.

no solamente la escuela de Traductores de Toledo tuvo un papel importante en la transmisión de las ideas en esta época, sino que todo al-Andalus desempeñó un papel trascendente en el “Renacimiento” de los siglos XII y XIII. Asimismo, desde el punto de vista teológico, Asín Palacios señaló que esta nueva lectura interpreta, hasta cierto punto, unos aspectos inexplicados de “la escolástica trecentista”. Asín Palacios defendía esta visión de síntesis en la historia, subrayando unos principios teóricos que se repiten en muchos estudios suyos, sobre “la continuidad en la marcha de las ideas a lo largo de la historia”, “el hilo de la historia no se rompe” y “renovar lo antiguo por lo nuevo”. Por lo tanto, consideraba el libro de *al-Fiṣal* como un “documento” de esta síntesis de la historia, que evidencia los vínculos entre la teología musulmana y la cristiana.

Entre 1927 y 1923, Asín Palacios publicó en cinco tomos su libro *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (cinco tomos)<sup>125</sup>

En el primer volumen, presenta un estudio bio-bibliográfico de Ibn Ḥazm y su doctrina *ẓāhirī*, que vamos a exponer en el siguiente apartado. Asín introdujo el segundo volumen con su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, que acabamos de resumir. Para después ofrecer la traducción del libro de *al-Fiṣal* que ocupa cuatro volúmenes.<sup>126</sup>

En *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* en 1930, Asín Palacios publicó un artículo titulado “La théologie dogmatique d’Abenhazam de Cordoue”<sup>127</sup>

En este ensayo, mostró que muchos orientalistas habían estudiado ya las influencias de la filosofía musulmana en la teología cristiana, pero prestaron menos atención a estudiar la influencia de la teología musulmana en la teología cristiana. En este sentido, Asín Palacios señala que este segundo tema se puede estudiar perfectamente a través del libro de *al-Fiṣal*. Pues, Ibn Ḥazm en esta obra pudo exponer y resolver muchos problemas

---

<sup>125</sup> Sobre el libro de *al-Fiṣal* véase. Pallet, Charles, “Ibn Ḥazm bibliographe et apologiste de l’Espagne musulmane”, *Al-Andalus*, 19, (1954), pp. 53-102. Turki, Abd al-Maṣṣūd, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāḡī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahiriste et la finalité malikite*, Argelia, 1973, Adang, Camilla, *Islam frente al judaísmo. La polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*, Madrid, Ediciones de Aben Ezra, 1994, Haider Aasi, Ghulām, *Muslim understanding of other religions: An analytical study of Ibn Ḥazm ‘kitab al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-niḥal*, India, Adam publicaciones, 2004, Kaddouri, Samir, *Le Livre Décisif sur les Religions et les Sectes d’Ibn Ḥazm, Entre l’Histoire du Texte et la Critique Textuelle*, Leiden, Universidad de Leiden, 2013.

<sup>126</sup> Juan Pablo Arias Torres publica un ensayo analizando la traducción que realizó Asín Palacios del libro de *al-Fiṣal* aplicando una metodología para mostrar “la labor del traductor”. Arias Torres, Juan Pablo, “Abenházam y Asín palacios: un posible método para la determinación de la labor del traductor”, *Livius*, 4, 1993, 25-37.

<sup>127</sup> Sobre el tema de la teología dogmática de Ibn Ḥazm véase: Arnaldez, Roger, “Controverses théologiques chez Ibn Ḥazm de Cordoue et Ghazali”, *Les mardis de Dar el-Salam*, Sommaire MCMLIII, 1956, pp. 207-248.

de la teología musulmana de Oriente y Occidente que se manifiestan en la teología cristiana más tarde. En dicho libro, el autor andalusí ofreció un copioso sistema dogmático del islam cuya estructura era muy parecida al sistema teológico escolástico cristiano del siglo XIII. En forma de “modelo” o en forma de “precedente”, los sistemas de la teología musulmana representan un interés capital para la historia del dogma cristiano en el siglo XIII.<sup>128</sup> Por dicha importancia para la teología cristiana, Asín Palacios tradujo el libro de *al-Fiṣal*, para ponerlo al alcance de los investigadores no arabistas interesados en el tema de la teología comparada de ambas religiones. En este ensayo, Asín Palacios hizo un resumen de las ideas principales del libro de *al-Fiṣal*.<sup>129</sup>

En 1933 Asín publicó una reseña en castellano a la obra de E. Bergdolt, “Ibn Ḥazms Abhandlung über die Farben” publicada en *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*.

En ella ofrecía un resumen de este tratado escrito en alemán, sobre la teoría de los colores de Ibn Ḥazm y sus semejanzas con la de Goethe. Asín mostró que el autor alemán no conocía su libro *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. La traducción que presentó este autor alemán a un apartado de *al-Fiṣal*, según Asín Palacios, “es incompleta y no siempre exacta”.<sup>130</sup>

En 1934, Asín publicó en la revista *Al-Andalus*, un ensayo titulado “Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”<sup>131</sup>

Se trataba de un código que acaba de descubrir el orientalista alemán Helmut Ritter (1892-1971) en la biblioteca de la Mezquita M. Fātih de Estambul, que consiste en “un grupo de epístolas o rasā'il de Ibn Ḥazm”. Gracias a Nykl, Ritter pudo comunicarse con Asín Palacios, que le facilitó una fotocopia del manuscrito.

En este artículo Asín describía el contenido de los *rasā'il* de Ibn Ḥazm encontrados en el manuscrito. Asín describía el estado del manuscrito, es decir el número de páginas, la letra y su estado de conservación. El manuscrito consta de 164 folios numerados que

---

<sup>128</sup> Asín Palacios, Miguel, “La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1930, pp. 51- 62, p. 51.

<sup>129</sup> Asín Palacios, “La théologie dogmatique d'Abenhazam”, p. 52.

<sup>130</sup> Asín Palacios, Miguel, Reseña de Bergdolt, E., Ibn Hazms Abhandlung über die Farben, en *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* (IX, 1-2, pp. 139-146). Leipzig, 1933, *Al Andalus*, vol. II, p. 452.

<sup>131</sup> Sobre esta obra véase: García Gómez, Emilio, “Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla”, *al-Andalus*, 4, 1936-1939, pp. 1-28. Fierro Bello, Maribel, “Ibn Ḥazm et le zindīq juif”, *Revue du Monde musulman et de la méditerranée*, 63-64, 1992, pp. 81-89, Bosch Vilá, Jacinto, “La *Ŷamharat ansāb al-'arab* de Ibn Ḥazm. Notas historiográficas”, *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos*, 10, 1961, pp. 107-126 y Abboud Hagggar, Soha, “La fiscalidad en al-Andalus entre los siglos VIII y XII a través de las recopilaciones de sentencias de Ibn Sahl y de Ibn Qāsim al-Ša'bī”, *Espacio, tiempo y forma*, 28, 2015, pp.23-40.

consiste en dieciséis tratados, todos inéditos menos el libro de al-Ajlāq wa al-siyar que se publicó en El Cairo en 1908 y Asín lo tradució en 1916 bajo el título *Libro de los caracteres y la conducta*. Estas epístolas trataban de varios temas, como por ejemplo cuestiones jurídicas de su escuela *ẓahirī* expuestas en *Kitāb al-'Usūl wa al-furū' min qawl al-'a'ima* (Libro de las cuestiones fundamentales y secundarias, discutidas por los doctores) y *Risālat Al-Byān 'an ḥaqīqat al-'imān* (Epístola de la explicación de la esencia de la fe) y *Risālat Al-taljīs fī wiṣūh al-tajlīs* (Epístola resumen de los varios aspectos que ofrece el problema de la salvación). El manuscrito también tiene tratados de contenido teológico como *Risāla fī al-radd 'alā Ibn al-Nagrila al-yahūdī* (Epístola en refutación de Ibn al-Nagrila, el judío a que Dios maldiga).<sup>132</sup>

Por estas fechas, observamos un cambio en el sistema de transcripción de Asín Palacios hacia un modelo más europeo que se asociaba con la publicación de la revista de *Al-Andalus*, al que hemos indicado antes.

El último trabajo de Asín sobre el polígrafo cordobés es un estudio sobre “El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm” publicado en la revista de *Al-Andalus* en 1939.

En este artículo, Asín Palacios ponía de manifiesto que los teólogos musulmanes estudiaron el tema del origen de las ciencias y del lenguaje en relación con el de la necesidad de la revelación. Dicho tema aparecía en los escritos de al-Āḥiẓ (¿776? - 868) en Oriente, y en al-Andalus en los tratados de Ibn Rušd, e Ibn Ḥazm quien “defendió y documentó [la cuestión] con mayor atención y prolijidad”.<sup>133</sup> A continuación, Asín Palacios tradució el apartado del libro de *al-Fiṣal* donde discutía Ibn Ḥazm la relación entre el origen del lenguaje y la necesidad de la revelación profética.<sup>134</sup>

Según este resumen de las obras de Asín Palacios sobre los escritos de Ibn Ḥazm, podemos observar el vivo interés que mostraba Asín Palacios hacia la figura de Ibn Ḥazm desde principios del siglo XX. Este autor había estado marginado por los traductores durante la Edad Media, y tampoco había habido muchos estudios sobre él hasta el siglo XX. Nuestro autor encontró en *al-Fiṣal* una fuente de información muy copiosa sobre las religiones, la teología y los dogmas; temas que siempre le interesaba. Así, empezó a

---

<sup>132</sup> Asín Palacios, Miguel, “Un código inexplorado del ‘cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, vol.2, n. 1, 1934, pp. 1-56.

<sup>133</sup> Asín Palacios, Miguel, “El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, Vol. IV, 2, p. 253-281, p. 253.

<sup>134</sup> Asín Palacios, “El origen del lenguaje”, pp. 253 – 255, 256- 257.

estudiar temas concretos en dicho libro, tales como el caso del fenómeno de la “indiferencia religiosa” que también había estudiado en las obras de al-Gazālī. Interesado en el tema de escepticismo, el nacimiento de las sectas dentro del islam y las influencias de la filosofía griega y el cristianismo en el islam, Asín Palacios intentó averiguar la manifestación del fenómeno de la indiferencia religiosa en al-Andalus en su ensayo “La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenházam, historiador de las religiones y las sectas” en 1907. El libro de *al-Ajlāq wa al-siyar* fue otra obra que estudió Asín por su “naturaleza autobiográfica y las alusiones que contiene... a algunas de las cardinales tesis de su sistema”. En 1909, publicó un estudio sobre dicho libro que redactó Ibn Ḥazm en los últimos años de su vida contando toda su experiencia personal. En 1916, publicó una traducción entera de libro.

En su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en 1924, Asín presentó un estudio sobre el libro de *al-Fiṣal* considerándolo el primer ensayo de la Historia de las Religiones. Tres años más tarde, publicó un estudio bio-bibliográfico de Ibn Ḥazm que llevaba mucho tiempo preparando. Asín Palacios concedió mucha importancia a estudiar las biografías de los autores que estudiaba mostrando que “las ideas del escritor deben siempre no poco a su temperamento, a su educación, al medio en que se formó, a su vida, en suma, fuerza será anteponer a la doctrina la biografía, documentadas una y otra con los textos vivos de sus obras”.<sup>135</sup>

La traducción, también, para Asín era otra tarea importante del arabista. Eso se ve claramente por el interés que mostró en traducir el libro de *al-Ajlāq wa al-siyar* publicado en El Cairo en 1908, y que tradujo en 1916, y el de *al-Fiṣal* publicado en El Cairo entre 1899-1903 y traducido al castellano entre 1927-1932. Este interés de Asín Palacios en los libros de Ibn Ḥazm se comprueba con el siguiente dato. Hasta 1927, solo se habían publicado cuatro libros de Ibn Ḥazm de los que Asín tradujo dos. El tercero fue el libro de *Tawq al-ḥamama* editado en Leiden en 1914 por Dimitry Pétrof, y el cuarto fue el libro del *Naqt al-‘arūs* editado por C. F. Seybold.<sup>136</sup> Asín Palacios convirtió su obra sobre Ibn Ḥazm en un deber nacional, dado que “la patria de este pensador hispano tenía el deber

---

<sup>135</sup> Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado, Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931, p. 28.

<sup>136</sup> Ibn Ḥazm, *Naqt al-‘arūs fī twārīj al-julafā’ bi al-Andalus*, F. C. Seybold (ed.), *Revista del centro de estudios históricos de Granada*, n. 3, 1911, pp. 160-180, n. 4, 1911, pp. 237-248. Para la bibliografía de Ibn Ḥazm, véase, Asín Palacios, Abenházam de Córdoba y su historia crítica, vol. 1, pp. 247-278. Puerta Vilchez, José Miguel, “Inventory of Ibn Ḥazm's works”, en Camilla Adang, Maribel Fierro Bello y Sabine Schmidtke *Ibn Ḥazm of Cordoba, the life and Works of a controversial thinker*, Leiden, Brill, 2013, pp. 683-757



de poner al alcance de los estudiosos la parte más importante y accesible de sus escritos”.<sup>137</sup>

También, podemos ver que Asín empezó sus estudios con unos temas concretos que con el tiempo los va ampliando. Asín sugería a Jaime Olive que “Cuando hayas dado forma a una idea, publícala, aunque la consideres incompleta, ya tendrás tiempo de volver sobre ella para ampliarla..., Cuando estudies a un determinado autor, examina con orden y gradualmente diferentes aspectos, y vete editando cada una de las partes que concluyas”.<sup>138</sup> Estas palabras resumen la óptica que adoptaba Asín Palacios en sus trabajos, empezando con unas ideas parciales sobre una obra y las va completando.

Nos interesa ver ahora cómo realizó Asín Palacios una biografía sobre Ibn Ḥazm que apareció en su primer volumen de su obra *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*.

### 2.3. Biografía de Ibn Ḥazm según Asín Palacios

Para Asín Palacios, Ibn Ḥazm era “filósofo... historiador, poeta, literato, jurisconsulto, teólogo, exégeta, moralista, lógico, escritor de política, psicólogo, polemista y metafísico, que debería haber colocado a tan genial pensador en el primer plano del cuadro histórico del pensamiento español medieval, al mismo nivel que Averroes y Avempace, Avicibrón y Maimónides”. Ibn Ḥazm fue “adversario decidido y violento de todas las escuelas teológicas y jurídicas”. Las críticas que hizo a todas las religiones ayudan a estallar este odio. Por lo tanto, los traductores medievales no prestaron mucha atención a traducir sus obras.<sup>139</sup>

Haciendo “una semblanza” de Ibn Ḥazm exponiendo sus diferentes facetas como literato, poeta, político y jurisconsulto, lo que más le interesaba a Asín Palacios era destacar la figura de Ibn Ḥazm como “teólogo e historiador crítico de las religiones y escuelas filosófico-teológicas”. Otros orientistas como Reinhart Dozy (1820-1883) e Ignaz Goldziher (1850-1921) habían ya investigado aspectos como la historia política y la jurisconsulta en la vida de Ibn Ḥazm.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 7-9.

<sup>138</sup> Oliver Pérez, “Recuerdos de Miguel Asín”, p. 29.

<sup>139</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 5 y 6.

<sup>140</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba* vol. I, p. 9. Dozy, Reinhart, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leiden 1861. Goldziher, Ignaz, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.

Para escribir la biografía de Ibn Ḥazm, Asín Palacios aprovecha tanto fuentes autobiográficas editadas de Ibn Ḥazm como fuentes no editadas. Entre las fuentes editadas destacan *al-Fiṣal*, *al-Ajlāq wa al-siyar*, *Tawq al-ḥamāma*, *Nuḡaṭ al-‘arūs* y *Risāla fī faḍl al-Andalus*. El manuscrito que aprovechó Asín fue *Ŷamharat ansāb al-‘arab* manuscrito en la Real Academia de la Historia núm 6. Asimismo, utilizaba fuentes biográficas de autores orientales como al-Qifṭī (1172-1248) y Yāqūt al-Ḥamawī (1178-1229), y de historiadores españoles y africanos como Ibn Ḥayyān (987-1076), Ṣā‘id de Toledo (1029-1070) e Ibn Baṣṭawī (1101- 1183).

En las páginas que siguen, mi intención no es reconstruir una biografía exacta de Ibn Ḥazm de acuerdo con lo que se conoce sobre este autor hoy en día, sino más bien señalar cuáles son los rasgos del personaje que construye Asín Palacios en su estudio.<sup>141</sup>

- Cuestiones relativas al linaje de Ibn Ḥazm, su familia, su infancia y su formación

El nombre completo de Ibn Ḥazm es “Abū Muḥammad ‘Alī, hijo de Aḥmad, hijo de Sa‘īd hijo de Ḥazm, hijo de Gālīb, hijo de Ṣulḥ, hijo de Jalaf, hijo de Ma‘dan, hijo de Sufyān, hijo de Yazīd”. El origen de su familia no era árabe. Yazīd, último nombre en el linaje de Ibn Ḥazm, fue “persa de raza y de religión... había sido esclavo de Yazīd el hermano de Mu‘awiya, primer califa de los omeyas de oriente”. Yazīd se convirtió al islam, se liberó y fue cliente de los omeyas, “es decir, enlazado, con los vínculos de la adaptación, a una familia real, de la más pura raza árabe”.<sup>142</sup> Jalaf fue el primero de los antepasados de Ibn Ḥazm que fue a la tierra andalusí durante el gobierno de al-Ḥakam I, dos siglos antes del nacimiento de Ibn Ḥazm.

En cuanto al linaje de Ibn Ḥazm, Asín Palacios expuso dos cuestiones importantes que una fue mostrada por Ibn Ḥayyān (988- 1076), historiador contemporáneo de Ibn Ḥazm, y la otra por el orientalista holandés Reinhart Dozy (1820-1883). Ibn Ḥayyān puso de manifiesto que los Banī Ḥazm eran “extraños de la raza árabe y les faltaba de nobleza espiritual de la fe islámica”, dado que no profesaban el islam. El primero que abrazó el

<sup>141</sup> Para bibliografía más reciente sobre Ibn Ḥazm véase: *First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, Leiden, Brill, 1993, vol. III. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, Puerta Vilchez, José Miguel, “Abū Muḥammad ‘Alī ibn Ḥazm. A biographical sketch”, en en Camilla Adang, Maribel Fierro Bello y Sabine Schmidtke *Ibn Ḥazm of Cordoba, the life and Works of a controversial thinker*, Leiden, Brill, 2013, pp. 3-24.

<sup>142</sup> Asín Palacios, *Abenḥázam de Córdoba*, vol. I, p. 17.

islam era, el abuelo de Ibn Ḥazm, Saʿīd. La religión que profesan sus abuelos no está clara, y que pueda ser el cristianismo, el judaísmo u otra religión. Además de eso, Ibn Ḥayyān afirmó que los Banī Ḥazm eran “una familia pobre y desconocida”. Así consideró que los comentarios de Ibn Ḥayyān sobre el linaje de Ibn Ḥazm no tenían mucha importancia para ilustrar el personaje de Ibn Ḥazm. Así no rechazó estas noticias de Ibn Ḥayyān, pero estimó que “el linaje de Abenházam, noble o plebeyo, cristiano o musulmán, árabe persa o español, poco pudo influir en la formación de su mentalidad y de su carácter”.<sup>143</sup>

Según Asín Palacios, el ambiente donde vivía y se formaba Ibn Ḥazm ofrece informaciones más interesantes que su linaje, para aclarar unos aspectos de su carácter.

En cambio, Dozy concedió mucha importancia a los datos que nos ofrece el linaje del autor. De hecho, interpretó la delicadeza y espiritualidad del carácter de Ibn Ḥazm y el amor platónico que aparecía en el libro de *Tawq al-ḥamāma* describiendo un amor juvenil suyo, por haber tenido antecedentes cristianos. El amor con que sueña Ibn Ḥazm, según Dozy, era un amor casto y romántico lejos del “sensualismo grosero de la raza árabe”. Su amor “va mezclado algo de inclinación moral, de galantería delicada y de estimación de entusiasmo”, algo que no es común en los árabes. Dozy concluyó que Ibn Ḥazm era “el poeta más casto... el más *cristiano* entre los poetas musulmanes, no era árabe de pura sangre. Biznieto de un español cristiano, no había perdido por completo la manera de pensar y de sentir propias de la raza de que procedía”.

Asín Palacios rechazó y refutó dicha opinión de Dozy basada en los principios de “la psicología herencia”, “el contagio étnico o sobrevivencia de la psicología indígena cristiana”. Asimismo, puso de manifiesto que este amor romántico no aparece solo en el libro de Ibn Ḥazm, sino aparecía desde los primeros siglos del islam. Una de sus manifestaciones más obvias era las historias y la poesía de los Banū ʿUdra que prefieren morir de amor “sin haber osado jamás poner la mano sobre su amada”. Este fenómeno lo atribuyó Asín Palacios a la influencia del monacato cristiano del oriente medieval en el islam. En el desierto árabe había muchos conventos y, por lo tanto, contactos entre los ermitaños y los árabes. Tal aspecto se manifestaba en la poesía árabe donde la figura del ermitaño o *al-rāhib* estaba presente. Debido a esta convivencia entre ambos lados se transmitieron estas características del amor casto del mundo cristiano al islam. Este amor

---

<sup>143</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 18- 24.

virginal y casto volvió a aparecer en el siglo III de la hégira en el libro de *al-Zahra* de Ibn Dāwūd (868-909) que supo encontrar el punto de sutura y “elevar por entonces en Bagdad un momento literario perenne al amor platónico”. Otra afirmación de estos contactos entre el monacato cristiano y los musulmanes fue “el misticismo de los *sufíes*”. Los místicos musulmanes en Oriente, influidos por el monacato cristiano, aceptaron “el celibato y la virginidad... como medios de disciplina ascética y de aproximación a Dios”. En este sentido, los *sufíes* imitaban “la vida de perfección de los conventos”. Desde Oriente llegaban los libros a las tierras de al-Andalus, como *Kitāb al-Amālī* de Abū ‘Alī al-Qālī (893-967) llegando de Bagdad, mostrando textos literarios e historias de amor romántico que se enseñaban en Córdoba. En este ambiente musulmán muy influido por el cristianismo y el romanticismo poético, se formó Ibn Ḥazm. De hecho, el amor casto que aparecía en el libro de Ibn Ḥazm no se debió a la psicología étnica heredera del cristianismo en su linaje, sino a todo el ambiente y la formación que tuvo el autor andalusí.<sup>144</sup>

El padre de Ibn Ḥazm era Aḥmad, un “hombre de talentos”, que disfrutó de una preparación intelectual “desde muy joven a adquirir los conocimientos indispensables para escalar los cargos de la administración pública”. Dominaba “la gramática, retórica, literatura árabe... la jurisprudencia canónica y las tradiciones del Profeta”. Asimismo, gozó de “prendas morales de inapreciable valía para la lucha de la vida política: prudencia, sagacidad, rectitud, ...”<sup>145</sup> Estos talentos eran imprescindibles para ocupar el puesto de visir de al-Manṣūr (1002) cerca de 381/991, cuando “se creía ya autorizado para disponer de su propio cargo de háchib o primer ministro, traspasándolo a su hijo Abelmélic”. Siendo ministro de al-Manṣūr, Aḥmad se fue a vivir en Madina Azáhira, la ciudad que creó el califa. Y allí, nació su hijo ‘Alī en la madrugada del jueves 30 de ramadán del año 384/ 994.<sup>146</sup>

Ibn Ḥazm pasó su infancia “incomunicado con el exterior... sometido a la convivencia exclusiva de las mujeres del harem, sin gozar de la vida al aire libre ni del trato social con los niños de su edad”. Fueron las mujeres quienes le enseñaron a leer el Corán, la poesía y la escritura, acabando por “concebir contra ellas una intensa antipatía instintiva”.<sup>147</sup> Más tarde, Aḥmad, el padre, tuvo que traer a su hijo maestros particulares.

<sup>144</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp.23, 24 y 48-63.

<sup>145</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp.32 y 33.

<sup>146</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 35 y 38.

<sup>147</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 38 y 39

Uno de ellos era Ibn al-Ŷasūr (932-1010)<sup>148</sup> que enseñaba a Ibn Ḥazm las tradiciones del Profeta y materiales sobre la historia universal según la *Historia* de al-Ṭabarī. Tras la muerte de este maestro, Ibn Ḥazm siguió su aprendizaje de la ciencia de la tradición del Profeta con otros maestros. Cuando ya tenía una base sólida en este área, empezó el estudio de la lógica con al-Qaṭṭānī “sabio eruditísimo en todas las ramas de la enciclopedia griega”. Asíñ señaló que en estas clases de al-Qaṭṭānī, Ibn Ḥazm debía de leer los libros de dialéctica de su maestro, las cuales tuvieron influencia en formar “las excepcionales dotes de polemista” de las que disfrutaba Ibn Ḥazm. También, recibió clases de matemáticas y filosofía. En cuanto al estudio de la lengua y de la literatura árabes, Asíñ Palacios puso de manifiesto que Ibn Ḥazm asistía las clases de Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān hijo de Abū Yazīd al-Azdī un mercader de lanas egipcio, a cuya clase iban los hijos de las más distinguidas familias de Córdoba.<sup>149</sup>

- La vida política de Ibn Ḥazm

Ibn Ḥazm vivía un momento muy crítico en la historia de al-Andalus; cayendo la dinastía de los omeyas y llegando los reyes de taifas al poder. En 1012, murió su padre teniendo Ibn Ḥazm dieciocho años. Por estas fechas, se enfrentaban los esclavos con los bereberes en Córdoba, y las casas de la familia de Ibn Ḥazm “fueron teatro de todas las violencias y desafueros imaginables”. Por el “ciego furor” que golpeó la ciudad, muchos habitantes tenían que irse. Ibn Ḥazm hubo de abandonar su casa en el barrio de Balāt Mugīt, y se fue a Almería que se gobernaba entonces por el eslavo Jayrān. En 1016, llegó ‘Alī b. Ḥammūd al poder en Córdoba. Y era difícil buscar “entre los descendientes de la familia legítima alguien que pudiera personificar los derechos y los intereses del califato”. Desde Almería, Ibn Ḥazm apoyaba a los omeyas. Jayrān que apoyaba en este momento al gobierno de Ibn Ḥammūd en Córdoba, puso a Ibn Ḥazm y su amigo Muḥammad b. Ishāq en la cárcel, y después les desterró de Almería. Se encontró Ibn Ḥazm en el pueblo de Aznalcázar un refugio durante unos meses. Mientras tanto, “las relaciones de Jayrān con el intruso Ibn Ḥammūd habíanse enfriado”. Jayrān encontró a un biznieto de ‘Abd al-Raḥmān III, que residía en Valencia, el califa adecuado para Córdoba. Así, marchó Ibn Ḥazm para unirse al ejército para apoyar el nuevo califa al-Murtaḍā contra Ibn Ḥammūd. Pero en 1018 el bando de los omeyas fue derrotado y al-Murtaḍā tuvo que huir mientras

---

<sup>148</sup> Asíñ Palacios muestra que Ibn al-Ŷasūr trabajaba en “la secretaría del juzgado supremo de Córdoba... También ejercía notariado, aunque sin ser del oficio”. P. 98, nota 119.

<sup>149</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 96-104.

que Ibn Ḥazm “cayó prisionero en los feroces berberiscos”. Después de ser liberado, Ibn Ḥazm se fue a Játiva, donde se redactó su obra *Ṭawq al-ḥamāma*.

En 1023, los cordobeses intentaron “una vez más la restauración de los omeyas”. Este movimiento rebelde duró tres meses, y tuvo como resultado, después de reunirse la asamblea cordobesa, nombrar a ‘Abd al-Raḥmān al-Mustaḍhir califa de Córdoba. El nuevo califa eligió a sus visires que eran todos poetas o literatos y entre ellos destaca el primer ministro Ibn Ḥazm. Pero todo pasó demasiado rápido. Dos meses después de la proclamación de al-Mustaḍhir, el 10 de febrero de 1024, “la aristocrática cordobesa y los políticos viejos del antiguo régimen” dieron un golpe de estado, invadiendo el palacio de al-Mustaḍhir. Como resultado de eso, murió el califa y cayeron en la cárcel dos ministros suyos Ibn Ḥazm y Abū al-Mugīra.

En estos momentos de “desconsuelo y atonía espiritual, relajados y casi rotos los resortes de todas sus esperanzas mundanas, fue cuando el ideal de la religión y de la ciencia vino a ocupar en el corazón de Abenházam el vacío que el desencanto de los ideales políticos había engendrado”. Cuando se liberó, rechazó todas las ofertas que se les presentaban para cargos políticos. “Una vez convencido de la inutilidad de sus esfuerzos, renunció a toda ventaja material para sí”. Por tanto, Ibn Ḥazm decidió alejarse de la vida política.<sup>150</sup>

Asín Palacios asoció esta actitud de Ibn Ḥazm en la vida política con sus opiniones referentes a la “teoría constitucional” mostrada precisamente en su libro *al-Fiṣal*. Ibn Ḥazm consideraba que su “teorema fundamental en el derecho político” estriba en “la sustantividad de la monarquía como forma del gobierno”. Por tanto, cuando los cordobeses eligieron en 1031 una especie de consejo de estado como nueva forma del gobierno en sustitución del antiguo califato omeya, Ibn Ḥazm proclamó una protesta en su libro *al-Ajlāq wa al-siyar* mostrando los peligros de este sistema para el orden social. Las formas legítimas de la elección del califa, según Ibn Ḥazm, son tres. La hereditaria como el caso del Profeta cuando designó a Abū Bakr (573-634) y éste designó a ‘Umar (610- 693). Otra forma legítima de sucesión es mixta de hereditaria y electiva como el caso de ‘Umar cuando no designó directamente a una persona, sino que deja al pueblo el derecho de elegir entre varias personas. La tercera forma es cuando el califa muere sin haber designado sucesor, ni por sí ni por delegación. En tal caso “si es musulmán

---

<sup>150</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp.64- 85.

cualquiera, adorando de las dotes canónicas para ejercer el califato, se alza con el poder nombrándose a sí mismo califa sin que nadie le contradiga, su autoridad es legítima”. Así es como ‘Alī [(600-661)] obtuvo el califato a la muerte de ‘Utmān (m. ¿644-655?)

Entre las ideas políticas de Ibn Ḥazm, Asín Palacios destacó que “los califas que se arrogaron el poder” por medio de la violencia, “no fueron intrusos, porque poseían las dotes canónicas y llegaron a conseguir la unidad religiosa y el orden social”. Viendo “la triste realidad” del Oriente y al-Andalus, Ibn Ḥazm “quiere salvar para estos casos extremos los fueros del derecho en lo posible, evitando además el cisma religioso y la anarquía política”. Por tanto, Ibn Ḥazm presentó cuatro casos o “hipótesis posibles que la realidad de la historia hacía verosímiles y muy probables para lo futuro, y da en cada una de ellas la solución menos contraria al derecho canónico”. Asimismo, presentó los requisitos que tiene que cumplir el candidato, con el fin de que sea “el más perfecto de todos los musulmanes”. Entre ellos, “que sea descendiente de la tribu de Qurayš, tenga la edad de la pubertad, tenga el uso de la razón, que esté instruido en las obligaciones religiosas de todo fiel musulmán”. Para que llegue al poder un califa de esas cualidades, Ibn Ḥazm luchaba mucho como hemos visto creyendo que en el caso de que llegue al poder un califa intruso, “es lícito y obligatorio a todo musulmán luchar denodadamente para deponerlo”.<sup>151</sup>

- La preparación Jurídica de Ibn Ḥazm

Asín Palacios, citando a Yāqūt en su *Iršād al-arīb*,<sup>152</sup> mostró que Ibn Ḥazm “hasta los veintiséis de su edad... era un profano en las cuestiones propias de la liturgia y del derecho canónico”.<sup>153</sup> Ibn Ḥazm empezó a asistir las clases del maestro Ibn Daḥūn, quien enseñaba el libro de *al-Muwattaʿa* de Mālik, “libro fundamental para los juristas españoles en esta época”. La formación jurídica de Ibn Ḥazm en el mālikismo duró tres años. Aparte

---

<sup>151</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 86- 95.

<sup>152</sup> La noticia que señala Yāqūt sobre Ibn Ḥazm en este contexto es “cuando nos fuimos del funeral a la mezquita para participar en la celebración con los parientes del difunto, entré en la mezquita y comencé a hacer las genuflexiones, pero me dijeron: “¡Siéntate! ¡siéntate! ahora es momento de oración. Así que me retiré de donde estaba el muerto, avergonzado con un sentimiento de humillación que me amargaba, y le dije al profesor: “Indícame la casa del maestro alfaquí y consultor Abū ‘Abd Allah Ibn Daḥūn. Me lo indicó, me dirigí a él, le comuniqué lo sucedido y le pedí comenzar a estudiar la ciencia [religiosa]”. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad, *Biblioteca de al-Andalus. Enciclopedia de la cultura andalusí*, tomo III, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004.

<sup>153</sup> Según Samīr Qaddūrī, esta noticia de Yāqūt es falsa, dado que Ibn Ḥazm en su libro *Tawq al-ḥamama*, muestra que, en 1010, asistía clases sobre *Saḥīḥ al-Bujārī* en la Mezquita de Córdoba. Kaddouri, Samir, *Le Livre Décisif sur les Religions et les Sectes d'Ibn Hazm, Entre l'Histoire du Texte et la Critique Textuelle*, Leiden, Universidad de Leiden, 2013, p. 51.

de estudiar la doctrina de Mālik, Ibn Ḥazm quiso “emprender el estudio comparado de todas las demás escuelas jurídicas ortodoxas, para elegir y adoptar la que estimase más razonable”.<sup>154</sup> Con el fin de exponer la novedad que va a presentar Ibn Ḥazm con su doctrina *ẓāhiri*, Asín Palacios dedicó un apartado para mostrar la evolución del derecho islámico<sup>155</sup> y las diferencias entre sus seis doctrinas: Ḥanafī<sup>156</sup>, Awḍā’ī<sup>157</sup>, Mālikī<sup>158</sup>, Šāfi’ī<sup>159</sup>, Ẓāhiri<sup>160</sup> y Ḥanbalī<sup>161</sup>.

Siendo “rebelde a toda rutina, a toda sumisión inconsciente en materias profanas”, Ibn Ḥazm no podía adaptarse con el “ambiente acientífico” de los juristas *mālikies* en al-Andalus. Por lo cual, abandonó dicha doctrina, y adoptó la Šāfi’ī cuya difusión era muy limitada en al-Andalus. Esta conversión tuvo lugar con la inauguración de los reinos de Taifas. La doctrina Šāfi’ī intentaba armonizar “las fuentes textuales reveladas con... la razón filosófica”. Asín Palacios expuso cómo entró esta doctrina en al-Andalus y cómo se desarrolló durante los gobiernos consecuentes, con el fin de fijar “el estado de la opinión española respecto a esta escuela”. Adoptando esta doctrina, Ibn Ḥazm empezó a criticar a los juristas *mālikies*, tal actitud fue “mal recibida” por estos juristas.<sup>162</sup>

<sup>154</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 105-110.

<sup>155</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 111-120.

<sup>156</sup> El fundador del Ḥanafīyya fue Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān (m. 767), que nació en Iraq. Estaba interesado en “edificar sobre bases filosóficas un sistema de reglas capaces de resolver *a priori* toda cuestión jurídica posible”. Su escuela jurídica disfrutaba de un cierto aspecto de libertad dado que permite al jurista recurrir al principio del *Istiḥsān* (aprobación) “con el fin de deliberar en conformidad con los ciertos de equidad y de convivencia que no son rigurosamente objetivos”. Galindo Aguilar, Emilio, *Enciclopedia del islam*, prólogo de Pedro Martínez Montávez, Madrid, Editorial Darek-Nyumba, 2004, p. 203 y 204 y Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, p. 114.

<sup>157</sup> La escuela de al-Awḍā’ī, nacida en Siria, “fue la antítesis de la escuela de Abū Ḥanīfa”. Al-Awḍā’ī (m. 774) “fue defensor entusiasta de la tradición enfrente de las innovaciones filosóficas de la ḥanafīyya”. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, p. 115.

<sup>158</sup> El Mālikismo es una escuela jurídica del islam ortodoxo, nacida en Medina, y adopta la tendencia de Mālik b. Anas (m. 795). El Califa ‘Abāsī Abū ‘Yāfar al-Manṣūr (m. 775) eligió el Mālikismo como la tendencia oficial para el estado. En este momento el Mālikismo ya había difundido en al-Andalus y al-Magrib. Mālik mostraba que “la opinión de los juristas medineses, cuando era unánime, venía a tener, por consiguiente, la misma fuerza de la tradición o el uso del Profeta. Por eso Mālik pudo permitirse la libertad misma de opinión personal que Abū Ḥanīfa, sin que su conducta y doctrina escandalizase a los ortodoxos.” Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, p. 116.

<sup>159</sup> El fundador del Šāfi’īyya fue Abū ‘Abd Allāh al-Šāfi’ī (767-820), nació en Meca y estudio con Mālik. Luego, se trasladó al Fustāt (El Cairo), donde escribía su obra principal titulada *Risāla*. Su gran mérito fue determinar la jerarquía de las fuentes de la jurisprudencia Corán, Ḥadīṭ (tradiciones del Profeta), ‘Iṭmā’ (el consenso de la comunidad) y Qiiyās (la analogía apartir de las otras tres). Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 117 y 118.

<sup>160</sup> El fundador del ẓāhiriyya fue Dāwūd al-Ẓāhirī (m. 883) quien “aceptaba únicamente la letra del Corán y la tradición, como la fuente del derecho”. Esta escuela “venía a ser francamente un movimiento de protesta contra la autoridad humana en materias teológico-jurídicas”. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 118 y 119.

<sup>161</sup> El fundador de la escuela Ḥanbaliyya es Aḥmad b. Ḥanbal (780-855) que fue defensor de la tradición. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, p. 120

<sup>162</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 121- 130.



Según Asín, la adhesión de Ibn Ḥazm a la escuela šāfi'ī no duró mucho, fue una temporada más bien “provisional y pasajera”, para que manifestara su adhesión a la doctrina *ẓāhirī*. Asín refutó la noticia de Ibn Ḥayyān que señalaba que Ibn Ḥazm adoptó la doctrina *ẓāhrī* en los últimos años de su vida. Asín afirmó que el libro de *al-Fiṣal* que redactó Ibn Ḥazm alrededor de los años 1027- 1030; es decir, treinta años antes de su muerte, estaba inspirado en los principios de la doctrina *ẓāhrī*. En principio, la conversión de doctrina a otra no debe causar problemas, pero dado al “fanatismo de los juristas malequíes” y el “predominio casi exclusivo de su escuela” en al-Andalus en la época de al-Manṣūr, Ibn Ḥazm se enfrentaba con los representantes de esta doctrina. Otras circunstancias, como “el renombre político” de Ibn Ḥazm y los méritos poco comunes que gozaba siendo “polemista irreductible” y “erudito provisto de una enorme cultura”, ayudan a estrellar este enfrentamiento con los juristas mālikíes.

Ibn Ḥazm tenía como maestro Abū al-Jayr Mas'ūd b. Sulaymān b. Muflit (m. 1035) y asistía sus clases en la mezquita de Córdoba. A los juristas mālikíes no les gustaba la enseñanza y la difusión de la doctrina *ẓāhrī*. Por lo cual, pidieron a los gobernantes la prohibición de su enseñanza al público. Entre 1027 y 1029, el califa Hišām III conformó tal prohibición y mandó que ambos juristas salieran de Córdoba. Así que, Ibn Ḥazm que se encontró huido del mundo de la política a la vida jurídica, tenía otra vez que buscar otro refugio por los odios de los juristas mālikíes.

En cuanto a las novedades y las diferencias que presentaba la doctrina *ẓāhrī* con respecto a la escuela *mālikī*, Asín Palacios puso de manifiesto que Ibn Ḥazm rechazaba los cinco criterios jurídicos: “la opinión personal (al-Ra'y), el razonamiento analógico (al-Qiyās), la preferencia o equidad (al-'Istiḥsān), la sumisión ciega a la autoridad de los maestros (al-Taqlīd) y la investigación de la causa o espíritu de cada ley particular (al-Ta'līl)”. En los problemas jurídicos, Ibn Ḥazm solo admitía aplicar “un criterio de verdad” que es “la palabra divina contenida en el texto del Al-Corán o su ampliación por los hadices auténticos del profeta”. Por tanto, refutaba estos criterios jurídicos, ya que no tienen en su apoyo la autoridad de Dios, pues fueron “introducidos por los juristas en siglos posteriores a la época de los Compañeros de Mohama”. Los argumentos que presentaba Ibn Ḥazm para negar dichos instrumentos jurídicos, según Asín, evidencian las capacidades de un “polemista habilísimo que atacaba con las mismas armas de sus

adversarios”. En lo que atañe a la doctrina *ẓāhrī*, Ibn Ḥazm redactó unas obras maestras como, por ejemplo, *Kitāb al-'Iymā'*, *Kitāb al-Muḥalā* y *kitāb al-'Iṣāl*.<sup>163</sup>

- Las ideas teológicas o la teología dogmática de Ibn Ḥazm

Ibn Ḥazm aplicó estos principios jurídicos *ẓāhrīs* al campo de la teología dogmática. Así, escribió su libro *al-Fiṣal*, refutando tanto las religiones fuera del islam como las sectas religiosas fuera del *ẓāhrī*. *Al-Fiṣal*, según Asín Palacios, representa la faceta “más brillante de su personalidad científica”. En el ambiente teológico de al-Andalus hasta el siglo XI, se manifestaron dos doctrinas: los tradicionalistas *mālikíes* que representaban “la mayoría del pueblo fiel y vegetaban tranquilos en su fe verbalista, ciega e implícita, ajenos y refractarios a toda influencia filosófica”. Mientras que la otra es el movimiento liberal de los *Mu'tazilíes*, los *masarríes* que eran minoría y “participaban del mismo odio contra la ortodoxia y contribuían a hacer cada vez más difícil el concierto armónico de la razón con la fe”. Entre los bandos, Ibn Ḥazm buscaba “una solución armónica a los graves problemas de la fe en pugna con la filosofía”.<sup>164</sup>

- Ibn Ḥazm polemista

El enfrentamiento o el choque con los *mālikíes* y los *'Aṣ'ariyya* era obligatorio para Ibn Ḥazm, dado que su sistema teológico representaba una “antítesis de todas las escuelas teológicas y jurídicas de oriente y occidente”. Según Asín, saliendo Ibn Ḥazm de Córdoba alrededor del año 1035 por la enseñanza de su doctrina *ẓāhirī*, no queda claro todas las estancias que hizo fuera de Córdoba por la falta de datos en sus biógrafos. Pero, por otro lado, Asín mostró que los libros de Ibn Ḥazm, y, sobre todo *al-Fiṣal*, explicaron detalladamente las polémicas que tuvo con judíos, cristianos, *aṣ'ariyya*, sufíes, ateos, etc.,

Sus polémicas evidencian tres características destacadas: la “erudición sólida y casi universal, una rígida dialéctica y una tal acritud y virulencia de palabra, que su mala lengua llegó a ser proverbial en todo el islam”. En cuanto a la erudición, Asín Palacios mostró que Ibn Ḥazm dominaba todas las ramas de la enciclopedia musulmana (lengua, literatura, historia, tradición del Profeta...), así como ciencias extrañas al islam como la filosofía y la lógica excluyendo las matemáticas. Asimismo, tenía muchos conocimientos de la literatura judaica y cristiana. En cuanto a su habilidad en el arte de la polémica, Ibn

---

<sup>163</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 131-144.

<sup>164</sup> Asín Palacios, Miguel, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 145- 158.

Ḥazm disfrutaba de una “fe en la eficacia del razonamiento y en las normas de la lógica”. Así que, antes de criticar todas las sectas religiosas, empieza a establecer “bases sólidas de su edificio, los criterios infalibles de verdad ... las normas lógicas conformen a las cuales la razón puede llegar a la evidencia mediata o inmediata”. El argumento de Ibn Ḥazm estriba en pasar de la defensa al ataque “acumulando objeción sobre objeción para destruir la tesis de estas sectas”.

Por la propia naturaleza de la polémica, “la buena fe científica sufre desgraciadamente algunos eclipses”, muy especialmente en sus críticas “del cristianismo y del judaísmo o a la disputa contra los axaríes”. Una evidencia de este aspecto es encontrar “los textos de los adversarios truncados,” sus argumentaciones “torcidamente interpretadas o desprovistas de contexto explicativo”. Pero todo eso no llega a atribuir a Ibn Ḥazm “deslealtad consciente o mala fe en sus disputas”. En este sentido Asín Palacios refuta la opinión exagerada que presenta Taʿy al-Dīn al-Subkī (¿1327? - 1370) en su libro *Ṭabaqāt al šāfiʿiyya al-Kubrā*, en el que al-Subkī puso de manifiesto que “Ibn Ḥazm atribuía opiniones a los demás, sin detener a examinar si lo que de ellos decía era auténtico o no”. Según Asín, lo que realmente caracterizó su polémica es “su incontinencia verbal en las disputas”. Su lenguaje se caracterizó por cierto tono de violencia, frases groseras y brutales y epítetos despectivos y bajos”.<sup>165</sup>

- Ibn Ḥazm en Mallorca

Encontramos a Ibn Ḥazm después del año 1039, en Mallorca refugiado en el palacio de Ibn Rašīq, quien “le facilitó los medios indispensables para la propagación y defensa de sus ideas, dándole entrada a las tertulias o conferencias que en su mansión reunía y permitiéndole así discutir con sus adversarios”. La disputa más célebre que tuvo Ibn Ḥazm en Mallorca fue con Sulaymān b. Jalaf al-Bāʿī (1012-1081). Las noticias de esta polémica se guardan en el libro de *al-Fiṣal*, “fiel trasunto de la famosa disputa”.<sup>166</sup> Estas hojas reflejan “el espectáculo... altamente sugeridor del estado de cultura que había llegado en el siglo XI el islam español”. Asín señaló que, para asistir a unas polémicas parecidas en la Europa cristiana, tuvimos que esperar hasta los siglos XIII y XIV, “cuando las nacientes escuelas filosófico-teológicas de la Europa cristiana comienzan a ejercerse públicamente en las disputas escolásticas”. Por otro lado, estas polémicas en el mundo

---

<sup>165</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 186-194.

<sup>166</sup> Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal*, tomo 1, p. 88.

musulmán de tal época, reflejaban un cierto grado de “tolerancia doctrinal de los dos partidos en lucha, porque ni Abenházam quiso prevalerse del apoyo oficial que disfrutaba para rehuir la discusión, ni al-Bāyī vaciló un momento en acudir a la liza y exponerse indefenso a las posibles violencias del gobernador de la isla”. Los temas de la disputa fueron varios. Los interlocutores discutieron sobre la dogmática, cosmología, psicología de la doctrina aš‘arī, etc., ... Según Asín, “el resultado de sus polémicas con al-Bāyī aparece muy diverso según la diferente filiación de los que las mienten en sus historias”.<sup>167</sup>

Los odios acumulados en la vida de Ibn Ḥazm por sus ideas teológicas y su adhesión de la monarquía le obligaron a vivir refugiado en muchas ciudades, terminando su vida enseñando y redactando en su aldea de Niebla. Allí, escribió su libro *al-Ajlāq wa al-siyar*, en el que “transparenta el reflejo fiel de los vaivenes de la voluble fortuna de Ibn Ḥazm y el poso amargo que en el fondo de su conciencia dejaron las desgracias de la vida”.<sup>168</sup>

Gracias a las informaciones de índole biográfica que escribía Ibn Ḥazm en sus libros *Tawq al-ḥamama*, *al-Fiṣal* y *al-Ajlāq wa al-siyar*, Asín Palacios podía mostrar los aspectos más destacados de su carácter, teniendo en cuenta las diferentes etapas de su vida. Por tanto, Asín Palacios describió que el *Libro del amor* representó la etapa juvenil de Ibn Ḥazm” donde defiende la “fidelidad de los deberes de amistad” y la “nobleza de alma que se rebela contra toda ofensa”. Ibn Ḥazm tenía treinta años cuando redactó este libro en Játiva. En otros libros, se manifestó con claridad “la larga y dolorosa experiencia del resto de su azarosa vida... [que] había de influir sin duda y no poco en agriar su carácter y enturbiar la limpia ingenuidad de esos dos rasgos, para él tan caros”. Ibn Ḥazm fue consiente de los defectos de su carácter. En su libro *al-Ajlāq wa al-siyar*, “se lamenta de no haber logrado reprimir su cólera”. “La vanidad y el amor de la fama y prestigio científico” era otro aspecto de su carácter.

En las siguientes palabras Asín Palacios resumió los aspectos más destacados del carácter de a Ibn Ḥazm como “hombre de temperamento frío, agrio, duro y seco, su fe religiosa tiene una base más cerebral que emocional. Las delicadezas y efusiones de la

---

<sup>167</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 195-210.

<sup>168</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, p. 233.

vida espiritual son ajenas de su sensibilidad. El misticismo de los sufíes del islam y los dogmas cristianos de que ese misticismo deriva le son igualmente inaccesibles”.<sup>169</sup>

- Sus Obras y sus discípulos

Asín Palacios dedicó un capítulo para describir las obras de Ibn Ḥazm, cuyo contenido, según Ibn ‘Uḍārā al-Marrakuṣī, Ibn Baṣkuwāl y otros, era “aproximado de ochenta mil folios”. Clasificó todas sus obras en un catálogo ordenado por las siguientes materias: Filosofía, Derecho canónico, Teología, Historia y Literatura. Asín incluyó en su catálogo las obras editadas, los manuscritos e incluso las obras que, hasta su fecha, no se habían descubierto, pero cuyos títulos aparecieron en sus biógrafos. Para realizar eso, utilizó los biógrafos de Ibn Ḥazm, sus obras y los catálogos de los escritores en árabe como los libros de Ḥāyī Jalifa o Brockelman.<sup>170</sup>

Asín Palacios dedicó un apartado a exponer los discípulos directos de Ibn Ḥazm como Sā‘id de Toledo (1029-1070) quien, según Asín, es el “primer historiador universal de la filosofía y las ciencias”. Continuando su argumento sobre la procedencia de los autores andalusíes en varios aspectos, Asín Palacios consideró el libro de *Ṭabaqāt al-Umam* de Sā‘id como “el primer ensayo originalísimo de síntesis sobre la evolución de la cultura humana en las diferentes razas”. Aunque los biógrafos de Ibn Ḥazm no escribieron muchos detalles sobre “filiación *hazmī*” de Sā‘id, Asín Palacios muestra que el “singular carácter histórico-crítico de sus trabajos” es debió en gran parte a la influencia de Ibn Ḥazm.<sup>171</sup>

Asín Palacios señaló que entre al-Gazālī y Ibn Ḥazm hay unos puntos de acuerdo a pesar del “divorcio ideológico” entre ambos, siendo el primero en la teología dogmática de los aṣ‘arī. Asín citó un párrafo del libro de *Maqṣad al-Asnī* de al-Gazālī donde hizo referencia a Ibn Ḥazm acerca de “un comentario teológico y místico de los noventa y nueve nombres de Dios”. Es muy probable, según Asín, que ésta sea “la única” cita que hizo al-Gazālī a autores andalusíes. Asimismo, Asín mostró que ambos coinciden en algunos argumentos referentes al tema de la armonía entre la razón y la fe, siendo Ibn Ḥazm precursor de al-Gazālī.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 211- 226.

<sup>170</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 245- 278.

<sup>171</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 283 y 284.

<sup>172</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 297-300.

Asín Palacios siguió mostrando otros discípulos de Ibn Ḥazm tanto en Oriente como en al-Andalus, haciendo hincapié en mostrar la “filiación *hazmī*” en el místico Ibn ‘Arabī de Murcia e Ibn Rušd.<sup>173</sup> Y junto con estos seguidores de su pensamiento, expuso unos ejemplos de sus adversarios como Abū Bakr ibn al-‘Arabī de Sevilla (1076- ¿1148?)<sup>174</sup> y Abū Bakr ibn Mufawiz de Játiva (1070-1111)<sup>175</sup>.

Siguiendo el hilo o la filiación de las ideas de Ibn Ḥazm hasta la actualidad, Asín Palacios señala que su pensamiento no tiene en el siglo XX “vitalidad alguna, ni en la práctica del derecho ni en la enseñanza teórica de la teología”. Pero la publicación de ambos libros *al-Ajlāq wa al-siyar* y *al-Fiṣal* en El Cairo evidencia un sentido de interés en estudiar la figura del polígrafo andalusí. Ambos libros de Ibn Ḥazm estaban entre la bibliografía que los estudiantes de la institución docente *Dar al-Da‘wa wa al-iršād*, creada por Rašīd Riḍā (1865- 1935)<sup>176</sup>, tenían que consultar. Según Asín, dicha “resurrección” de las ideas de Ibn Ḥazm en el mundo árabe surgió gracias a su carácter polémico y apologético más que jurídico.<sup>177</sup>

Escribiendo la biografía de Ibn Ḥazm, Asín Palacios no concedió mucha importancia a seguir su orden cronológico en el sentido estricto. Le interesó más destacar ciertos aspectos del personaje de Ibn Ḥazm como erudito. Estudiando su posición política, es decir los primeros treinta años de la vida de Ibn Ḥazm, era obligatorio seguir un orden cronológico para exponer qué actitud tenía Ibn Ḥazm hacia los gobernantes. En la segunda parte de su vida, cuando decidió alejarse de la política, lo que más le importa a Asín Palacios es presentar ciertos aspectos de las varias facetas de la vida intelectual de

---

<sup>173</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 311-317.

<sup>174</sup> Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī (1076- ¿1148?) “fue sobresaliente alfaquí, tradicionista, jurisconsulto y cadí supremo de Sevilla”. Era discípulo de al-Gazālī y transmitió sus conocimientos sufíes al-Andalus. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 2.

<sup>175</sup> Abū bakr Muḥammad b. Ḥaydara b. Mufawwiz (1070-1111) “tradicionista experto en literatura, lengua y poesía árabes. Daba clases en la mezquita de Córdoba hasta su muerte”. Al-Maqqarī en su libro *Nafh al-tīb* mencionó que Ibn Mufawwiz tuvo un tratado de refutación de Ibn Ḥazm que se llama *Yuz’ yarudd fīhi ‘alā Abī Muḥammad Ibn Ḥazm*. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 4.

<sup>176</sup> Rašīd Riḍā (1865-1935) fue uno de los pensadores musulmanes más importantes quien tuvo una perspectiva reformista religiosa y social basada en la importancia de la combinación entre las ciencias religiosas y las modernas. Nació en Lebanon y marchó a El Cairo en 1897 para encontrar con su maestro Muḥammad ‘Abduh. En 1898, empezó a publicar su revista mensual *al-Manār* que tuvo mayor difusión y mucha influencia en el público. Rašīd Riḍā escribía sobre la relevancia de mostrar la coherencia entre la razón, la fe y las ciencias modernas. La revista se dejó de publicarse con su muerte en 1935. Rašīd Riḍā construyó *Dar al-Da‘wa wa al-iršād* para formar nuevas generaciones de los religiosos que puedan ofrecer una nueva lectura del islam utilizando las herramientas de la modernidad. Kurzman, Charles (ed.), *Modernist Islam 1840-1940, a Sourcebook*, Oxford, Oxford University press, 2002, p. 77. Para más información sobre el autor véase: Ryad, ‘Umar, *Islamic reformism and Christianity, a critical reading of the works of Muḥammad Rashīd Riḍa and his associates (1898-1935)*, Leiden, Brill, 2009.

<sup>177</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, pp. 328 y 329.

Ibn Ḥazm, muy especialmente como polemista, jurídico y teólogo. Asimismo, prestó mucha atención a destacar la formación que tuvo Ibn Ḥazm para poder redactar unas obras maestras en los campos que acabamos de citar. Por otro lado, destacó las luchas que tenía que afrontar Ibn Ḥazm. En cuanto a la contribución jurídica de Ibn Ḥazm, Asín escribió sobre la introducción de la doctrina *ẓāhirī* en al-Andalus, su desarrollo y las diferencias entre las diferentes escuelas jurídicas musulmanes. Con respecto al pensamiento teológico de Ibn Ḥazm, Asín adoptó otra perspectiva. Asín Palacios situó las ideas teológicas de Ibn Ḥazm en un contexto totalmente cristiano y sobre todo escolástico y no musulmán.

PARTE II: LA MANIFESTACIÓN DEL CONCEPTO DE LA *KULTURGESCHICHTE*  
EN LA TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA EUROPEA Y LAS PUBLICACIONES DE ASÍN  
PALACIOS





Sugerimos que la *Kulturgeschichte*, como una tendencia de la historiografía moderna, es una de las bases fundamentales en lo que atañe a la dimensión temática en el proyecto intelectual de Asín Palacios. Por lo tanto, proponemos que para entender mejor la manifestación del concepto de la *Kulturgeschichte* en las publicaciones de Asín Palacios es preciso analizarlo, en primer lugar, en los siguientes contextos: la historiografía en Europa, el orientalismo centroeuropeo, la historiografía en España y el arabismo español a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Así podremos determinar las circunstancias donde surgió esta tendencia de la historiografía, sus aspectos metodológicos, y las funciones que cumplía.

A la luz de este análisis, nos proponemos alcanzar los siguientes objetivos: primero, mostrar las herramientas metodológicas acerca de la *Kulturgeschichte* que utilizaba Asín Palacios para construir su proyecto intelectual. Segundo, ubicar el discurso de Asín Palacios sobre la literatura y “la historia cultural” de al-Andalus, en el cual empleó el concepto de la *Kulturgeschichte*, entre las aportaciones de los historiadores y los orientalistas europeos de su tiempo que emplearon el mismo concepto. Tercero, plantear una red de relaciones y vínculos entre el proyecto de Asín Palacios y los de otros orientalistas e historiadores que aparecen en los tres contextos antes citados. Esto nos permite leer el discurso de Asín Palacios en un contexto más amplio que no se limite al arabismo español, posibilitando plantear una relectura de la metáfora que Emilio Gracia Gómez sugirió sobre el arabismo como árbol y Asín Palacios como el fruto de este árbol.

### 3. EL CONCEPTO DE *KULTURGESCHICHTE* EN LA TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA EUROPEA

El primer contexto que nos interesa aquí es el de la historiografía europea y sobre todo en los países de habla alemana donde apareció la *Kulturgeschichte*. De forma más específica, pretendemos mostrar cómo surgió esta tendencia de la historiografía en el mundo de habla alemana, ver sus variadas manifestaciones en la historiografía alemana, y, por consiguiente, explicar las relaciones entre la *Kulturgeschichte* y otros conceptos que vuelven a aparecer en la obra de Asín Palacios, tales como la historia política, el modelo genético en la historiografía, etc., ... De hecho, pensamos que, sin haber entendido estas relaciones en su dimensión teórica, no se podrían argumentar en el estudio de Asín Palacios.

#### 3.1. El término *Kulturgeschichte*: Definición y contexto histórico

En el siglo XVIII, se manifestaban estudios de “historias independientes de la filosofía, la pintura, la literatura, la química, y el lenguaje”.<sup>178</sup> La novedad que ofreció la *Kulturgeschichte*, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XX, estriba en estudiar todos los aspectos que generan la cultura de manera conjunta, con el objetivo de armonizarlos y llegar a una imagen completa o a una “síntesis” de un periodo determinado, tal y como mostró el famoso historiador de la civilización Ferdinand Braudel.<sup>179</sup> De hecho podemos decir que ya desde los años 40 del siglo XIX, la *Kulturgeschichte* se consideró una rama pequeña pero aceptada en el campo de la historiografía.<sup>180</sup>

Dentro del ambiente alemán, destaca el historiador y filólogo Johann Christoph Adelung (1732 - 1806) como el primer autor que utilizó el término “*Kulturgeschichte*” en su obra *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts* (Ensayo de la historia cultural de la especie humana) publicada en 1782, donde explicaba la historia como si fuera un ser humano que pasa por diferentes edades, dividiendo su vida en ocho periodos, empezando desde la infancia y la madurez hasta la vejez. Adelung también fue el primero que añadió en su diccionario *Versuch eines vollständigen Grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart* (Ensayo de un diccionario gramático crítico del dialecto alemán) publicado en 1793, una entrada de la palabra “*Die*

---

<sup>178</sup> Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Pablo Hermida Lazcano (trad.), Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006, p. 19

<sup>179</sup> Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Josefina Gómez Mendoza (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 132.

<sup>180</sup> Gilbert, Felix, *History: Politics or culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p.46

*Cultur*”<sup>181</sup>, haciendo énfasis en el sentido del desarrollo y del progreso en definir “la cultura” más que en expresar ciertas condiciones de la conducta social del ser humano.<sup>182</sup>

En cuanto a los términos que usan los historiadores para referirse a este concepto, se observa que lo que pasa en los países de habla alemana contrasta, hasta cierto punto, con lo ocurrido en Francia o en los países anglosajones. Así, la tradición francesa evitaba el uso del término “cultura”, y prefería utilizar “civilisation, mentalités, collectives e imaginaire social”.<sup>183</sup> Esta diferencia en el uso de los términos se debe a las distintas perspectivas en entender los conceptos de “cultura” y de “civilización” en cada nación. En Alemania, los historiadores y los filósofos, a partir de Herder (1744-1803), entendían la cultura como un “progreso intelectual y científico” que radicó en los “valores, ideales, [y] principios normativos”. En cambio, la *civilización* para los historiadores alemanes, representaba las características materiales de la vida de los hombres frente a la “verdadera espiritualidad” de la *cultura*. En otras palabras, la *civilización* señala “el otoño, la repetición [y] el mecanismo vacío”, frente al “origen y la savia creadora” de la *cultura*. En cambio, los historiadores franceses definen el término *civilisation* “bastante bien”, y lo mantienen conservándolo en “el primer puesto”. Francois Guizot (1787-1874) en su libro *Histoire de la civilisation en France* (1829-1832), consideró la *civilisation* “un progreso doble... social e intelectual”. El historiador francés Henri Marrou (1904-1977) utilizó el término *civilisation* para referirse a “las realidades sociológicas”. Con lo cual los historiadores franceses no tuvieron problema en utilizar el término *cultura* al referirse a esta disciplina.<sup>184</sup> En cuanto al ámbito anglosajón, se utilizaban ambos términos, es decir “cultural history” e “history of civilization” sin ninguna diferencia entre ellos.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Adelung, Johann Christoph, *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen mundart, mit beständiger Vergleichung der Übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Viena, 1808, p. 1354

<sup>182</sup> Kluckhohn, Clyde, y Kroeber, Alfred Louis, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Kraus Reprint Company, 1952, pp. 10, 18- 21. Labrie, Arnold, “Kultur and zivilisation in Germany during the nineteenth century” en Josep Leerssen, Menno Spiering (ed.), *German reflections*, Amsterdam- Atlanta, Ediciones Rodopi, B. V., 1994, pp. 95-120, p. 101. La primera edición de este diccionario se publicó en 1774, pero la entrada de la “cultura” no aparece hasta la edición de 1793.

<sup>183</sup> Burke, ¿*Qué es la historia cultural?*, p. 16

<sup>184</sup> Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 138- 140 y 144.

<sup>185</sup> Podemos observar este aspecto en el uso del término en diferentes obras, por ejemplo, Gooch utiliza “history of civilization” en su obra *History and historians in 19 century* publicada en 1913, y, por otro lado, aparece el término “cultural history” en las obras de: Gombrich, *In search of cultural history*, (1969) y en Peter Burke: *varieties of cultural history*, 1997.

Según la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* (Religion Past and present)<sup>186</sup>, cuya primera edición data de los años 1908-1913, el término *Kulturgeschichte* se usaba para referirse a aquella rama de los estudios históricos que averiguaba y analizaba los aspectos de la sociedad que quedan más allá de la política y la iglesia, tales como el arte y las costumbres a través de su manifestación en los fondos legales, económicos y morales, con el objetivo de poner de relieve el sentido del progreso de la historia según estos aspectos.<sup>187</sup>

Por esas fechas, George Gooch (1873-1968) definió la *Kulturgeschichte* para excluir los intereses en los aspectos políticos de su área de investigación, mostrando que este tipo de historiografía “embraces the non-political aspects of civilization”.<sup>188</sup> En cambio, Ernst Gombrich (1909-2001), nacido en Viena, pero asentado Gran Bretaña, insistió siempre en su definición de la historia de la civilización o de la cultura utilizando ambos términos sin ninguna diferencia entre ellos, tal y como veíamos ocurría en el ámbito anglosajón, resaltando el sentido del progreso de “la trayectoria del hombre”. Es decir, estudiar la historia del ser humano “desde un estado casi animal hasta el de las sociedades refinadas, el cultivo de las artes, la asimilación de los valores de la civilización y el libre uso de la razón”.<sup>189</sup> Buscando los primeros tratados históricos que conciben la historia desde este enfoque, algunos historiadores sugieren que autores como Voltaire (1694-1778) y Johann Gottfried Herder (1744-1803), escriben “una *Kulturgeschichte ante litteram*”.<sup>190</sup>

Según las definiciones anteriores, podemos destacar dos características fundamentales de la *Kulturgeschichte*. Primero, el innovador interés que en su momento tuvo estudiar temas de literatura, arte, educación, comercio, religión, etc., ... desde un enfoque histórico, frente a los temas políticos y bélicos. Segundo, la importancia dada a averiguar la historia desde el punto de vista de su progreso y a descubrir las leyes que organizan la trayectoria del ser humano en su desarrollo. Entendida de esta forma, pues,

---

<sup>186</sup> La primera edición de la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* aparece entre 1908 y 1913 en Tubinga, y la cuarta edición entre 1998 - 2005. Se cita aquí a partir de la traducción inglesa.

<sup>187</sup> *Religion Past and present*, vol. III, Leiden, 2007, p.613

<sup>188</sup> Peabody Gooch, George, *History and historians in the nineteenth century*, Nueva York, Ediciones Longmans Green, and Co., segunda edición, 1913, p. 573.

<sup>189</sup> Gombrich, Ernst Hans Josef, *Breve historia de la cultura*, Carlos Manzano (trad.), (1ª ed. en inglés 1969), Barcelona, Ediciones Península, 2004, p.14.

<sup>190</sup> Von Tippelskirch, Xenia, “La historia cultural en Alemania”, en Philippe Poirrier (ed.) *La historia cultural ¿Un giro historiográfico mundial?* Júlia Climent y Mónica Granell (trad.), Valencia, Universitat de València, 2012, pp.217-232, p. 218.

la *Kulturgeschichte* se diferencia mucho de la historia política, algo señalado por Peter Burke, al referirse a la obra de Jacob Burckhardt (1818- 1897), que trata de la historia cultural de Grecia, mostrando que la historia política de la antigua Grecia tuvo un cierto grado de “incertidumbres”, dado que “los griegos exageraban o incluso mentían” cuando escribían su historia política, mientras que la historia cultural de este pueblo gozó de “un grado primario de certeza”, ya que el material estudiado, en este caso, se transmitió de modo “desinteresado o incluso involuntario por las fuentes y los monumentos”.<sup>191</sup>

Fueron, pues, los historiadores alemanes quienes desempeñaron un papel importante en orientar los estudios históricos hacia los aspectos culturales, dado que consideraban que el estudio histórico de su herencia cultural (la ley, la religión, el lenguaje, el arte, etc.) tenía igual importancia, si no más, que el estudio de los aspectos militares y políticos.<sup>192</sup> Aparte del ya citado Jacob Burckhardt, destacan, en este contexto, historiadores, como Wilhelm Heirnich Riehl (1823-1897) o Karl Lamprecht (1856-1915).

Pero la *Kulturgeschichte* no solamente tuvo éxito en Alemania, sino que disfrutó de una difusión a nivel mundial, entre historiadores que en algún momento dado giraron hacia el modelo de la *Kulturgeschichte*, y se desinteresaron, hasta cierto punto, por la tradición de la historia política. Desde finales del S. XVIII, y a lo largo del S. XIX, algunos historiadores, en Europa y en Estados Unidos también, no estaban satisfechos con las manifestaciones que analizaba la historia política, ni con los resultados que mostraba dicha tendencia. Por ello, los historiadores empezaron a sugerir nuevas formas y otros métodos para estudiar unos aspectos de la historia que fueron abandonados a lo largo de mucho tiempo; una de estas formas de escribir la historia es la *Kulturgeschichte*.

En este sentido, Harry Ritter puso de relieve las aportaciones de K. Lamprecht en Alemania, las obras de Henri Berr (1836-1954) y el movimiento de “historical synthesis” en Francia, y la tendencia de “New history” con su representante destacado James Harvey Robinson (1863-1936) en Estados Unidos. Estos historiadores tuvieron como objetivo las siguientes tareas: orientar los estudios históricos hacia los temas de la cultura, la religión, el arte, la economía, etc., renovar el enfoque metodológico en los estudios históricos,

---

<sup>191</sup> Burke, ¿*Qué es la historia cultural?*, p. 36.

<sup>192</sup> Van Ess, “The emergence of *Kulturgeschichte*”, p. 37.

aprovechando unas herramientas tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales, y dejar de escribir sobre la historia desde el enfoque narrativo.<sup>193</sup>

Es por ello posible observar la influencia alemana en los estudios históricos en otros países. En Estados Unidos, por ejemplo, Lamprecht tuvo una relación muy “íntima” a nivel personal e intelectual con Franklin Jameson (1859-1937), y James Harvey Robinson (1863-1936), quienes desempeñaron un papel importante en la evolución de los estudios de la historia social en Estados Unidos, como se manifiesta en el libro de Jameson: *The American Revolution considered as a social movement* (1926).<sup>194</sup> Gracias a esta relación entre Lamprecht y ambos historiadores, sus ideas sobre la importancia del papel de los aspectos culturales y sociales frente a los políticos “han resonado” en las obras de los historiadores estadounidenses.<sup>195</sup> Los cambios políticos, sociales y científicos desempeñaron también un papel crucial en modificar la orientación de la historiografía hacia el interés en los fenómenos culturales y sociales. De esta manera, el enfoque tradicional de la historia no era capaz de responder las necesidades sociales y científicas de una sociedad moderna, democrática e industrial. Por lo tanto, los historiadores en las universidades en Estados Unidos desde 1870, llegaron a la conclusión de que tuvieron que participar con sus estudios históricos en estos cambios sociales, modificando su enfoque desde la historia política hacia la historia de la cultura.<sup>196</sup>

Otro de los factores que contribuyó a asegurar el éxito de la *Kulturgeschichte* fueron los cambios sociales y políticos que se estaban viviendo en la época. En este sentido, se usaban los siguientes adjetivos “aristocrático” y “democrático”, para marcar la diferencia entre estos enfoques históricos en lo que atañe a la importancia dada al individuo frente a las masas en escribir la historia. Según esta perspectiva, en el régimen democrático, como en la *Kulturgeschichte*, el papel de los aspectos políticos y militares queda reducido frente al pueblo, quien representa el verdadero héroe en la historia. En contraste, en las monarquías, como en la historia política, el régimen aristocrático se reconoce como el modelo ortodoxo, donde destacan las figuras individuales: los reyes y los políticos

---

<sup>193</sup> R. Ritter, Harry, “Interdisciplinary history: A historical review”, p. 431.

<sup>194</sup> Morey Rothberg (ed.) *John Franklin Jameson and the development of humanistic scholarship in America, Vol. III, The Carnegie institution of Washington and the Library of Congress, 1905-1937*, Georgia, Georgia University Press, 2001, p. 3.

<sup>195</sup> Pyensón, Lewis, “Uses of cultural history: Karl Lamprecht in Argentina”, *Proceedings of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, vol. 146, N. 3, 2002, pp. 235-255, p. 237. R. Ritter Harry, “Interdisciplinary history”, p. 433.

<sup>196</sup> Iggers, Georg G., *Historiography in the twentieth century: From scientific objectivity to the postmodern challenge, with a new epilogue*, Middletown, Wesleyan University press, 2005, pp. 41 y 42.

importantes que gozan de la mayor atención en la historia. Este contraste está muy bien reflejado en los estudios históricos en Alemania. De hecho, los historiadores políticos, es decir, los representantes de la tendencia aristocrática de la historiografía, o los conservadores como describió Lutz Raphael, entienden la historia como la construcción de una nación unida gobernada por “enlightened bureaucracy”, y basada en su “close association with the military dynasty”.<sup>197</sup> Mientras que los historiadores culturales consideraban Alemania como una nación unida e identificada por sus tradiciones, lenguaje y costumbres, y pusieron de relieve la idea de la cultura como un valor fundamental en formar y crear la identidad alemana. De hecho, la palabra “*Kultur*” se convirtió en una de las importantes claves en la conciencia nacional en Alemania a lo largo del S. XIX, debido a su relevancia a la hora de responder una pregunta como “What is German?”<sup>198</sup>

La revolución de 1848 en Alemania desempeñó un papel muy importante en la definición de la relación entre el papel de los aspectos culturales y la identidad nacional. Según Lionel Gossman, el fracaso en la creación de un estado unido en 1848 impuso que los alemanes viesen en los aspectos culturales una base importante que podía formar la identidad germánica y, por consiguiente, un pueblo unido. Por ello, los estudios de la *Kulturgeschichte* definían a Alemania como un “*Kulturvolk*”, y no como un estado en términos políticos, dada la importancia que se prestaba a los valores culturales y no a los políticos a la hora de definir la nación.<sup>199</sup> Sin embargo, el papel que tuvieron las masas en esta revolución frente al héroe en el sentido político, influyó mucho de cara a reevaluar el mérito que tenía el pueblo en escribir la historia. Jacob Burckhardt reflejó muy bien la relevancia que tienen las masas en la historia, así proclamó: “Believe me, the political people to whom certain ones boastfully appeal don't yet exist; instead, there are only masses”.<sup>200</sup>

Todo lo que acabamos de exponer, nos lleva a concluir lo siguiente: con motivo de los nuevos cambios sociales y políticos que surgieron en la sociedad europea a lo largo

---

<sup>197</sup> Raphael, Lutz, “Experiments in modernization: social and economic history in Europe and United States, 1880- 1940” en Stuart Macintyre, Juan Maiguaschca y Attila Pok (ed.), *The Oxford history of historical writing*, vol. 4, Oxford, Oxford University, 2011, pp. 97-114, pp. 99, 100

<sup>198</sup> Labrie, Arnold, “Kultur and zivilisation, in Germany”, p. 96.

<sup>199</sup> Gossman, Lionel, *Basel in the age of Burckhardt: A study in unseasonable ideas*, Chicago, University of Chicago press, 2000, pp. 255, 256.

<sup>200</sup> Sigurdson, Richard Franklin, *Jacob Burckhardt's social and political thought*, Canada, University of Toronto Press, 2004, p. 29.



del siglo XIX, los historiadores se vieron obligados a crear nuevos modelos historiográficos que fueran capaces de entender estos cambios y participar en ellos de modo activo. Entre estos modelos destaca la *Kulturgeschichte*, dentro de los estudios históricos, ya que representó un enfoque distinto, y en cierta medida alternativo al que proponía la tradicional historia política, respecto a los materiales estudiados, el enfoque metodológico y, por supuesto, las conclusiones que mostraba. Los historiadores culturales empezaron a reevaluar el papel de los aspectos culturales en lo que atañe a su validez para escribir la historia de una nación. Así mismo, analizaban el papel que desempeñaba el individuo frente a las masas a la hora de escribir la historia, y los valores que conforman la identidad de una nación, enfrentándose de esta manera a los representantes de los modelos tradicionales de la historiografía como, por ejemplo, los historiadores de la historia política.

Después de este pequeño resumen sobre el contexto histórico en el que aparece la *Kulturgeschichte*, conviene ahora mostrar a los cultivadores más destacados de esta tendencia, los temas que trataron y los aspectos metodológicos más destacados en sus tratados.

### **3.2. Tendencias de la *Kulturgeschichte* y sus célebres cultivadores**

A lo largo de su tradición en los siglos XIX y XX, los historiadores de la civilización escribieron sobre muchos temas, con diferentes enfoques, empleando unos aspectos metodológicos prestados de varias disciplinas tanto sociales como científicas. En el presente apartado, nuestro objetivo es poner de manifiesto los temas principales que aparecieron en la *Kulturgeschichte* en la tradición europea, sus historiadores más destacados y las diversas características metodológicas en esta tendencia.

Según el esquema de Peter Burke sobre las diferentes orientaciones en la *Kulturgeschichte*, podemos distinguir varias etapas en su desarrollo: La primera, a la que podemos llamar “clásica”, la segunda, que es “la historia social del arte” cuyas primeras aportaciones aparecieron en 1930, la tercera, que es “el descubrimiento de la historia cultural popular” que empezó desde 1960, mientras que la última es “la nueva historia cultural”. En la presente tesis, conviene concentrarnos en las primeras fases, “desde 1800 aproximadamente hasta 1950”,<sup>201</sup> dado que nuestro análisis se centra en interpretar el trabajo de Asín Palacios publicado principalmente en la primera mitad del siglo XX y

---

<sup>201</sup> Burke, ¿*Qué es la historia cultural?*, p. 20.

cuyo fondo teórico estriba en la producción historiográfica del siglo XIX y principios del siglo XX. Por tanto, los tratados de la *Kulturgeschichte* que aparecen más tarde no nos interesan en la presente tesis.

Los historiadores de la civilización, en sus primeros trabajos, suman varios aspectos culturales, económicos, sociales, etc., de la vida del ser humano. Escribir la historia desde esta perspectiva tan amplia creó un sentido enciclopédico de la historia, tal y como podemos observar en la obra de Gustav Klemm (1802-1867) *Allgemeine kulturgeschichte der Menschheit* (Historia de la cultura general de la humanidad) publicado en 1843, que disfrutó de “encyclopedic sweep of the old universal history”. En esta obra, Gustav Klemm hizo un tipo de recopilación de unos aspectos sobre el pueblo, la agricultura, la industria, el comercio, la religión, y el arte, en un esquema general de la evolución de la civilización.<sup>202</sup> El sentido enciclopédico de la historia y la falta de una metodología clara en los estudios de la *Kulturgeschichte* lo explica Xenia von Tippelskirch por el hecho de que muchos de los historiadores de la cultura, sobre todo en Alemania en esta época, no consiguieron puestos en la universidad, y trabajaban en archivos, museos, y bibliotecas, sufriendo una “marginalización”, porque se encontraban “desprovistos de una institución que los unificara”.<sup>203</sup> Por ello, tuvieron una perspectiva extensa de la historia donde querían incorporar todos los aspectos de la vida del ser humano. Es posible también que la falta de unos modelos en este campo de la historiografía, y el hecho de que ellos mismo sean los precursores en esta área, les hagan probar todas las formas que consideraban oportunas para escribir una historia cultural.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la historia cultural se desarrolla a través de dos líneas: la primera tiene su origen en la idea ilustrada del progreso humano, sobre todo, con la aparición de las ideas darwinistas que comenzaron a incorporar nociones tomadas de la lucha por la existencia en las obras de la historiografía. La otra finalidad de la *Kulturgeschichte* es el estudio de la vida social del pasado, que destaca de forma parecida a la historia social en nuestros días, aunque este aspecto, como muestra Gilbert, estaba muy influido por el romanticismo y el nacionalismo. De modo que el estudio de

---

<sup>202</sup> Peabody Gooch, *History and historians*, p. 573. Gossman, *Basel in the age of Burckhardt*, pp. 255 y 256.

<sup>203</sup> Xenia von Tippelskirch, “La historia cultural en Alemania”, p. 219.

las condiciones y las actividades de la vida social se aprovecha para destacar los caracteres particulares de un pueblo o de una región.<sup>204</sup>

Con el paso del tiempo y el desarrollo del enfoque de los historiadores culturales, cuestiones como el origen de las ideas y su transmisión, la importancia del factor económico, la contribución de la ciencia, el arte, la religión, la filosofía, la literatura y la ley en el desarrollo del pensamiento humano, y la influencia de las masas, pasaron a formar parte de la preocupación de los historiadores. Y así, se dejaron de tratar los temas de índole general y más amplia que aparecían en las primeras contribuciones de este campo.<sup>205</sup> Estos enfoques se ven con más claridad, analizando las aportaciones de algunos historiadores culturales, sus enfoques y el desarrollo en la gran tradición.

- **Voltaire (1694- 1778)**

En su famoso libro *Essai sur les mœurs* (Ensayo sobre las costumbres) publicado en 1756, Voltaire puso de manifiesto su interés en mostrar “cómo llegaron a existir las sociedades humanas, cómo se vivió la vida doméstica, [y] qué artes se cultivaron” más que contar “la vieja historia” de las guerras y los militares y los ejércitos.<sup>206</sup> Tanto el libro de *Siècle de Louis XIV* (El siglo de Luis XIV) (1751), como *Essai sur les mœurs* representan, según algunos historiadores, el núcleo de la historia de la civilización, debido al panorama que ofrecieron de los aspectos sociales y culturales de la vida del pueblo y el hincapié que hicieron en el progreso de la mentalidad humana y las costumbres. Así, Voltaire reconoció que estos aspectos culturales, recién incorporados a los estudios históricos, representan un criterio o perspectiva a través de la cual se puede mostrar “el espíritu de la época”.<sup>207</sup> Por ello, los investigadores de la historia de la civilización consideran a Voltaire como el inspirador de esta tendencia o incluso su fundador, y quien

---

<sup>204</sup> Gilbert, *History: Politics or culture?*, p.83. Gilbert aquí se refiere al libro de von Hellwald: *Cultural History in its natural development*.

<sup>205</sup> Peabody Gooch, George, *History and historians in the nineteenth century*, p. 573. en este contexto, Gooch da ejemplos de los libros de la historia en la primera mitad del S. XIX, que se dedicaron a estudiar temas como las relaciones mutuas entre economía y política, la historia del arte, y el folk study.

<sup>206</sup> Berlin, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad, Antología de ensayos*, Madrid, Turner Ediciones, 2009, p. 238, citando a Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cap.81, M, XII, p. 53.

<sup>207</sup> Iggers, Georg G., “The transformation of historical studies in historical perspective”, en Georg G. Iggers y Harold T. Parker. (ed.), *International handbook of historical studies, Contemporary research and theory*, Inglaterra, Greenwood Press, 1979, pp. 1-14, p. 2. Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.34

abrió la puerta para que otros historiadores vinieran después a prestar más atención a los aspectos culturales.<sup>208</sup>

- **Jacob Burckhardt (1818- 1897)**

Entre las obras más relevantes del historiador suizo Jacob Burckhardt que tratan de la *Kulturgeschichte* destaca la siguiente: *Die kultur der Renaissancein in Italien (La cultura del Renacimiento en Italia)* (1860), donde el autor dio mucha importancia a “los fenómenos de la «alta cultura» (*Hockkultur*), mientras que las prácticas cotidianas de los hombres pasaron a un segundo plano”.<sup>209</sup> También su *Griechische Kulturgeschichte (Historia de la cultura griega)* que se publicó después de su muerte, entre 1898 y 1902, se consideró una contribución en el campo de la *Kulturgeschichte*. En su introducción a esa obra, Burckhardt mostró que su objetivo es “ofrecer la historia del modo de pensar y de las concepciones del pueblo griego, tratando de destacar las fuerzas vivas, constructivas y destructoras que operan en la vida griega”. En vista de eso, Burckhardt estudiaba los siguientes temas: los griegos y su mito, el estado y nación (la ciudad, la polis en su desarrollo histórico, consideración objetiva de las formas políticas, la unidad de la nación griega), religión y culto, la indagación del porvenir.<sup>210</sup>

Gooch considera que los temas más importantes que estudiaba Burckhardt en la historia de la civilización son “thought and conducts, religion and art, scholarship and speculation, the reconstruction of the mental and moral atmosphere of the past”.<sup>211</sup> En este sentido, se observa que Burckhardt desarrolló su planteamiento en la historia cultural analizando tres ejes principales: el estado, la religión y la cultura en sus relaciones mutuas.<sup>212</sup>

- **Karl Gotthard Lamprecht (1856 – 1915)**

La contribución de Lamprecht en el campo de la *Kulturgeschichte*, fue más organizada y sistemática que las de otros historiadores de la cultura de su tiempo. Esto se debe a varias razones que tienen que ver con su producción en el campo de la

---

<sup>208</sup> Peabody Gooch, *History and historians in the nineteenth century*, p. 573. Braudel, *la historia y las ciencias sociales*, p. 130.

<sup>209</sup> Von Tippelskirch, “La historia cultural en Alemania”, p. 220.

<sup>210</sup> Burckhardt, Jacob, *Historia de la cultura griega*, Eugenio Imaz (trad.), vol. 1, Barcelona, Iberia Ediciones, 2006, p. 9

<sup>211</sup> Peabody Gooch, *History and historians in the nineteenth century*, p. 580.

<sup>212</sup> Fuchs, Eckhardt, “Contemporary alternatives to German historicism in the Nineteenth Century”, en Stuart Macinty y Juan Maiguashca (ed.) *The Oxford History of Historical writing, 1800- 1945*, vol.4, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 59-77, pp. 67, 68.

historiografía, la metodología que estableció y el debate que tuvo con los discípulos de Leopold Ranke. También tiene que ver con su interés en fundar un instituto académico a través del cual se pudieran difundir los principios de la *Kulturgeschichte* llegando a fundar el *Königlich-Institut für Kultur- und Universalgeschichte* en 1909 en la Universidad de Leipzig.<sup>213</sup>

En su obra monumental *Deutsche Geschichte*, (Historia de Alemania), cuyos doce volúmenes se publican entre 1891 y 1909, Lamprecht intentó descubrir los fondos del desarrollo de los factores tanto materiales (la ley y las estructuras sociales y económicas) como espirituales o intelectuales (el arte, la literatura, la música y la filosofía) de la civilización. A cada uno de éstos ofreció un estudio de sus orígenes y su desarrollo, insistiendo en la importancia de estudiar las dos partes para entender la mentalidad colectiva de la civilización en general, y la alemana en particular a partir de la Edad Media.<sup>214</sup>

En otros trabajos como *Initial-Ornamentik des VIII. Bis XIII Jahrhunderts* (1882), el enfoque de Lamprecht se centró sobre todo en destacar los aspectos sociales y psicológicos a través del estudio de los manuscritos de la Edad Media. Lamprecht empezó su trabajo discutiendo las circunstancias históricas en las que se redactaron los manuscritos, para después hacer comparaciones entre ellos, analizar la relación entre la imagen y el texto, e intentar ofrecer un orden cronológico de los iconos y la ilustración en ellos. Teniendo todo esto en cuenta, los historiadores del arte de su época como Anton Springer y Karl Woermann constataban que Lamprecht era capaz de mostrar una visión global del desarrollo del arte y de la cultura a través de unos detalles mínimos e insignificantes.<sup>215</sup>

En cuanto a su metodología, se observa que Lamprecht ofreció las características más concretas y establecidas de un método genético que expone las leyes generales del desarrollo de la historia dejando aparte los métodos descriptivos y narrativos que se solían utilizar antes en la historia.<sup>216</sup> Asimismo, aprovechó los métodos de la antropología, la

---

<sup>213</sup> Von Tippleskirch, "La historia cultural en Alemania", p. 223. Este instituto mantuvo abierto hasta el año 1933.

<sup>214</sup> Wilbur Dow, Earle, "Features of the New History: Apropos of Lamprecht's "Deutsche Geschichte"", *The American historical review*, Vol. 3, No. 3, 1898, pp. 431-448, pp. 435 y 436.

<sup>215</sup> Brush, Kathryn, "The cultural historian Karl Lamprecht: practitioner and progenitor of art history", *Central European history*, vol. 26, No. 2, 1993, pp 139-164, pp. 143, 144, 148, y 149.

<sup>216</sup> Peabody Gooch, *History and historians in the nineteenth century*, p.590. Iggers, Georg G., *The German conception of history, the national tradition of historical thought from Herder to the present*, Middletown, Wesleyan University press, 1983, p. 197.

psicología, sociología y la historia del arte para enriquecer su análisis histórico.<sup>217</sup> En vista de eso, Kathryn Brushnos concluye que la obra de Lamprecht representa un modelo de “interdisciplinaridad”, en el sentido positivo y científico del término.<sup>218</sup> Por su metodología tan desarrollada en lo que atañe a la *Kulturgeschichte*, los discípulos de Ranke, el gran representante de la tendencia de la historia política en Alemania, mantuvieron un gran debate con Lamprecht, para defender “la propia identidad de la historia como disciplina académica en Alemania”. Los historiadores políticos veían que Lamprecht destruía los estudios históricos con sus tratados de la *Kulturgeschichte*. Este debate empezó en 1888, cuando Dietrich Schäfer (1845-1929) dio una conferencia en Tubinga, criticando la perspectiva de Lamprecht sobre una historia cultural que concedía mucha importancia a “las costumbres y los hábitos cotidianos”, olvidando “el principio fundamental” de cualquier tratado en la historia, que es “la historia política”. De acuerdo a esta crítica, surgió un debate grande entre los representantes de las dos tendencias: la historia política y la historia cultural.<sup>219</sup>

A estas fases del desarrollo de los estudios de la historia de la civilización y en los trabajos de Lamprecht sobre todo, podemos aducir ciertas influencias de los métodos de las ciencias naturales, especialmente del concepto de “la evolución”. Lewis Pyenson pone de manifiesto la importancia de las influencias de las ciencias naturales en los estudios históricos, citando a Lamprecht en su *Die kulturhistorische Methode* publicado en 1900: “The rise of the historical discipline in the nineteenth century was nothing other than a manifestation of evolutionary spirit”. Según Pyenson, Lamprecht consideró que el concepto de la evolución, aplicado en las ciencias naturales, tiene influencias en los estudios históricos,<sup>220</sup> mientras que Iggers considera que estas paralelas no son completamente idénticas para Lamprecht.<sup>221</sup>

Sin embargo, la resonancia de la obra de Lamprecht llegó a los colegas y a los historiadores que adoptaron la misma tendencia en la historiografía dentro y fuera de Alemania. Junto a los historiadores estadounidenses a quienes ya hemos señalado, la influencia de Lamprecht se extiende a otros autores de Inglaterra, Francia y Bélgica como podemos observar en John Theodore Merz (1840-1922) en su *A history of European*

---

<sup>217</sup> Pyensón, “Uses of cultural history”, p. 235.

<sup>218</sup> Brush, Kathryn, “The cultural historian Karl Lamprecht”, p.141.

<sup>219</sup> Von Tippelskirch, “La historia cultural en Alemania”, p. 221.

<sup>220</sup> Pyenson, Lewis, “Prerogatives of European intellect: Historians of science and the promotion of Western civilization”. *History of science*, vol. 31, Parte 2, No. 92. 1993, pp. 289- 315, p. 294.

<sup>221</sup> Iggers, *The German conception of history*, p. 199.

*thought in the XIX century*, Gabriel Monod (1844-1912), Henri Pirenne (1862-1935) y George Sarton (1884-1956). A pesar de la variedad de sus especialidades, estos historiadores intentaban, según Lewis Pyenson, mostrar el *zeitgeist*, o el espíritu de la época que estudian.<sup>222</sup>

Debido al interés mostrado por Lamprecht hacia la metodología de las ciencias naturales y su importancia en los estudios históricos, Pyenson pone de relieve la estrecha relación entre Lamprecht y los historiadores de la ciencia, y destaca en particular, a George Sarton (1884-1956). Y parece que, por los intereses comunes en temas de la *Kulturgeschichte*, Sarton incorporó a Lamprecht en 1912 en el consejo editorial de la revista *Isis*.<sup>223</sup> Aunque no tenemos más informaciones sobre la relación entre Lamprecht y Sarton sobre todo a nivel metodológico, nos interesa mostrar este hilo que junta la contribución de Lamprecht con el proyecto de Sarton, dado que el nombre de Sarton va a aparecer en nuestra tesis más adelante. Especialmente en el sexto capítulo analicemos la manifestación de la *Kulturgeschichte* en las publicaciones de Asín Palacios, sobre todo en una carta suya dirigida a Sarton en la que nuestro autor considera las publicaciones de aquel las de mayor importancia en el campo de la *Kulturgeschichte*.

### 3.3. Aspectos metodológicos

La *Kulturgeschichte* se caracteriza por unos aspectos metodológicos, entre los cuales destaca el rechazo a convertir la historia en un modelo narrativo de eventos particulares del pasado, específicamente, los aspectos políticos, y sustituir este modelo narrativo, por otro “genético” que insiste en la idea de la “continuidad”. Por lo tanto, la tarea de los historiadores de la cultura en este tiempo es crear una “identidad presente-pasado”, utilizando conceptos como “analogía”, “afinidad” y “tradición” para demostrar los vínculos entre las épocas, los pueblos y las ideas. Estas identidades creadas en muchos casos son “patrióticas”, y en otros casos son “religiosas”.<sup>224</sup> Este sentido de “identidad pasado-presente” en sus dos manifestaciones tanto la patriótica como la religiosa podemos observarlo en los trabajos de Asín Palacios, como vamos a ver más adelante.

La crítica de las fuentes es otro aspecto metodológico que caracteriza los estudios de la *Kulturgeschichte*. Como hemos observado, los materiales estudiados por los

---

<sup>222</sup> Pyensón, “Uses of cultural history”, pp. 238 y 239.

<sup>223</sup> Lewis Pyenson, “Prerogatives of European intellect”, p. 294.

<sup>224</sup> Vázquez García, Francisco, *Estudios de teoría y metodología del saber histórico. De la escuela histórica alemana al grupo de los "Annales"*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989, p. 39.

historiadores culturales, en su mayor parte, son cuadros, obras literarias, documentos, manuscritos, etc., ... En este sentido, la tarea de los historiadores no solamente estriba en aprovechar este material para sacar informaciones, sino que, antes de todo, examinar, criticar, y cotejar el material que tienen para poder llegar a la versión más correcta. Por lo tanto, la edición de los códices se considera una tarea importante para los historiadores de la cultura. Y por ello, la idea de una “fuente”, como producto de trabajo ha tenido mucha relevancia en esta época, como podemos observar con el gran movimiento de los filólogos alemanes del siglo XIX.<sup>225</sup>

Así, la crítica de las fuentes se puede considerar otro paso importante en el trabajo del historiador cultural, sobre todo si trabaja sobre manuscritos. En este sentido, los historiadores de la cultura tratan a la fuente como un “documento problemático”, en el que tienen que explicar por qué llega a existir un texto determinado en una época, estudiando sus condiciones históricas y las circunstancias que lo rodean.<sup>226</sup> En este contexto, “la fuente” o “el documento” pueden tener varios sentidos según el enfoque de los historiadores. Para los historiadores políticos, la “fuente” es una “reproducción verbal de los hechos”, mientras que para los historiadores culturales el documento es “un conjunto de trazas incompletas” frente al cual, los historiadores deben tener la curiosidad científica suficiente como para interpretarlo y ponerlo en un contexto histórico.<sup>227</sup> La mayor parte de estos aspectos metodológicos son resultados de la influencia del positivismo y de las ciencias sociales en los estudios de la historiografía de finales del S. XIX.

Después de este resumen del estado de los estudios de la *Kulturgeschichte* en la historiografía europea, así como de sus destacados historiadores, sus temas y su metodología, conviene ahora mostrar cómo aparece este tipo de estudios históricos en el campo del orientalismo en este tiempo, para poder ver el hilo que une esta tradición en el ámbito europeo.

---

<sup>225</sup> Vázquez García, *Estudios de teoría y metodología*, pp. 27 y 28.

<sup>226</sup> Burke, *Qué es la historia cultural*, p. 36

<sup>227</sup> Vázquez García, *Estudios de teoría y metodología*, pp. 30 y 31.



#### 4. LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS Y LA KULTURGESCHICHTE EN LA TRADICIÓN DEL ORIENTALISMO CENTROEUROPEO A LO LARGO DEL SIGLO XIX, Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

El orientalismo centroeuropeo es otro contexto que nos interesa en la presente tesis, dado que es el campo al que perteneció Asín Palacios, donde trabajaba y producía sus publicaciones. Proponemos que, sin haber entendido las características y las particularidades metodológicas de este campo, es difícil comprender el discurso de Asín Palacios. Por eso, dedicamos este capítulo al análisis del concepto de la *Kulturgeschichte* en el campo del orientalismo centroeuropeo en el siglo XIX y en la segunda mitad del siglo XX. Así pues, mostraremos las diferentes orientaciones dentro del orientalismo centroeuropeo en esta época, y sobre todo el interés por los estudios históricos. Nos centramos en las condiciones que apoyaron el surgimiento de estos tratados históricos en el orientalismo, en los temas más relevantes que se discutieron, y en los métodos adaptados al respecto. Intentamos también examinar si hay un hilo que vincula las aportaciones de los historiadores de la cultura, que acabamos de analizar sus ideas, con las contribuciones de los orientalistas referentes al mismo tema.

##### **4.1. Las características del orientalismo centroeuropeo durante S. XIX y principios del S. XX.**

Según los especialistas que escriben sobre la historia del Orientalismo, podemos distinguir tres líneas de investigación en las publicaciones de los orientalistas centroeuropeos durante el S. XIX y principios del XX.

En primer lugar, destaca la generación romántica de los orientalistas, como, por ejemplo, Friedrich Rückert (1788-1866), Alfred Friedrich von Schack (1815-1894) y Charles Lyall (1845-1920), grandes orientalistas pero que también fueron conocidos como poetas. Su gran aportación consistió en las traducciones de las obras maestras de la literatura oriental a las lenguas europeas. Su objetivo era ofrecer a sus lectores europeos las mejores piezas de la literatura árabe, persa, etc., para enriquecer su literatura nacional.<sup>228</sup> En este sentido, F. Rückert, el famoso orientalista alemán, pretendía difundir su trabajo no solamente en el ámbito académico entre los especialistas en la literatura,

---

<sup>228</sup> Stetkevych, Jaroslav, "Arabism and Arabic literature. Self-view of a profession", *Journal of near eastern studies*, Vol. 28, n.3, Julio, 1969, pp. 145-156, p. 145. Van Ess, "The emergence of Kulturgeschichte", p. 39. En cuanto a las traducciones realizadas por Friedrich Rückert las más destacadas son las de la poesía árabe preislámica e islámica del árabe y del persa. Con respecto a von Schack la más destacada fue la traducción del *Shahname*, y la de Charles Lyall fue una colección de la poesía preislámica.

sino que, según lo que muestra Suzanne Marchand, quería que el público, que habla alemán, disfrutara la belleza de la literatura oriental.<sup>229</sup>

En segundo lugar, observamos el auge de los estudios lingüísticos con las contribuciones del orientalista francés Silvestre de Sacy (1758-1838) y sus discípulos, cuyos trabajos marcaron un antes y un después respecto a los estudios lingüísticos en el orientalismo. Gran parte de ellos enseñaron en las universidades alemanas a lo largo de la segunda mitad del S. XIX. Tal fue el caso de Gustav Freytag (1788-1861), Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) y Gustav Flügel (1802-1870), cuyas obras representaron un desarrollo bastante notable de los estudios lingüísticos.<sup>230</sup> Los estudios de las lenguas orientales, antes de Silvestre de Sacy, en el S. XVIII, aparecieron como una disciplina auxiliar de la teología, donde los orientalistas dieron mucha importancia a estudiar el hebreo y el árabe por motivos teológicos. Mientras, con la manifestación de la tendencia del “New Philology” que apareció entre 1780 y 1830 y la manifestación de los estudios del sanscrito, el lenguaje pasa a convertirse en fenómeno humano, y los investigadores empezaron a dedicarse a los estudios de la gramática comparada y la clasificación de las lenguas en familias.<sup>231</sup> A partir del año 1890 apareció otro giro en los estudios lingüísticos, con el que los orientalistas prestaron más atención a la dimensión histórica gracias a los estudios de arqueología y las nuevas excavaciones en Asia. Nació de esta forma un campo de estudios que se ocupa del estudio de lo clásico (*Altertumswissenschaft*).<sup>232</sup>

En tercer lugar, podemos hablar sobre los orientalistas como historiadores que pretendieron, entre otras cosas, incorporar la historia del Oriente en la historia universal.<sup>233</sup> En este campo, podemos observar tres líneas de investigación que se van desarrollando a lo largo de casi un siglo en el ámbito del orientalismo. Primero destacan

---

<sup>229</sup> L. Marchand, *German orientalism in the Age of Empire, Religion*, p. 139.

<sup>230</sup> Paret, Rudi, *al-Dirāsāt al-‘arabiyya wa al-islāmiyya fi al-yāmi‘āt al-almāniyya*, Muṣṭafa Māhir (trad.), El Cairo, Consejo Superior de Traducción, 2011, pp. 21-25, Van Ess, Josef, “The emergence of Kulturgeschichte”, p. 39

<sup>231</sup> Wokoeck, Ursula, *German orientalism, The study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Londres, Routledge, 2009, pp. 86-88, 95.

<sup>232</sup> Wokoeck, Ursula, *German orientalism*, p. 180.

<sup>233</sup> Stetkevych, “Arabism and Arabic literature”, p. 145

las contribuciones de Gustav Weil (1808-1889)<sup>234</sup>, Aloys Sprenger (1813- 1893)<sup>235</sup> y William Muir (1819-1905)<sup>236</sup> que se dedicaron a escribir una historia política del islam. La segunda línea trata de escribir una historia de la civilización musulmana, donde destacan las aportaciones de Alfred von Kremer (1828-1889), Theodor Nöldeke (1836-1930)<sup>237</sup>, y Julius Wellhausen (1844- 1918). En cuanto a la tercera línea, destacan los trabajos de Ignaz Goldziher (1850-1921), Martin Hartmann (1851- 1918), Snouck Hurgronje (1857-1936), y Carl Hienrich Becker (1876-1933) que marcan la independencia de los estudios islámicos dentro del orientalismo europeo.<sup>238</sup> Estos autores se centraron más en el estudio de las instituciones, las costumbres, los elementos no textuales como el arte, los aspectos sociales y la geografía, considerándolos herramientas para estudiar el islam como civilización y no solamente como religión.<sup>239</sup>

Es preciso, ahora, explicar con más detalles las circunstancias que apoyan la manifestación de los estudios históricos en el orientalismo, y sus características más destacadas.

---

<sup>234</sup> Orientalista alemán, nació en Salzburgo, después de dedicarse a estudios judaicos y rabínicos, estudia historia y filología árabe. Estuvo en ciudades árabes como El Cairo y Argel trabajando y aprendiendo. Entre sus obras destacan *Mohammed der Prophet, Sein Leben und Seine lehre*, 1843, *Geschichte der Chalifen* 1846, y *Historisch-kritische einleitung in der Koran* 1878. Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *Mawsū‘at al-mustašriqīn*, Beirut, Dar al-‘Ilm li al-mlāyīn, 1993, pp. 390, 391.

<sup>235</sup> Orientalista austriaco, estudia ciencias en la Universidad de Viena, y después se dedica a estudiar árabe y persa con el maestro Josef von Hammer- Purgstall. Termina su carrera en medicina en la Universidad de Leiden, y lleva a cabo una tesis doctoral sobre la medicina árabe en la época del califato. Se fue a la India en 1843, y fue miembro de British East India Company’s medical service. Fue el Principal of Delhi College en 1845, donde se enseña literatura oriental y occidental y ciencias en Urdu. Entre sus destacados libros, *Life of Mohammad from original sources*, publicado primero en un volumen en inglés en 1851, después se publica en 3 volúmenes en alemán *Das leben und die lehre des Mohammad* (1861-1865). Minault, Gail, “Aloys Sprenger, German Orientalism’s ‘Gift’ to Delhi College”, *South Asia Research*, Febrero, vol. 31 (1), 2011, pp. 7-23, P. 10, 11.

<sup>236</sup> Orientalista y misionero inglés, Vivió muchos años en la India donde aprendió el árabe. Publicó en 1853 un libro titulado *Annals of the Chaliphate*, sobre la historia de los califas hasta la caída de los Omeyas. En 1891, sacó la segunda edición de este libro titulada *The Caliphate, its rise, decline and fall*. Modificó y amplió su versión para tratar los califas Abasíes. Entre 1863 y 1864 publicó en la revista *Calcuta Review* unos artículos sobre la historia de los árabes en la época pre islámica y la vida del profeta. Más tarde, juntó todos estos artículos y los publicó en un libro titulado *The life of Mahomet and History of Islam* (Londres, 4 vols. 1856-1861). Badawī, *Mawsū‘at al-mustašriqīn*, pp. 578 y 579

<sup>237</sup> Orientalista alemán, nació en Harburg. Estudia muchas lenguas semíticas, entre ellas destacan el árabe, el hebreo, el Siriaco, etc., ... Se doctoró en 1856 con una tesis sobre la historia del Quran en latín, cuatro años después publica un libro sobre el mismo tema, pero más amplio en alemán. También escribe sobre la poesía preislámica e islámica. Badawī, *Mawsū‘at al-mustašriqīn*, pp. 595, 596.

<sup>238</sup> Paret, *al-Dirāsāt al-‘arabiyya wa al-islāmiyya*, pp. 27-42. Fück, J. “Islam as an historical problem in European historiography since 1800”, en Bernard Lewis y P. M. Holt (ed.) *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 303- 314, p. 306. Es curioso mostrar que con estos últimos: Goldziher, Hartman y Hurgronje, Asín Palacios tuvo una correspondencia muy interesante.

<sup>239</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte”, p. 30.

## 4.2. Los estudios históricos en el orientalismo centroeuropeo

Nos centraremos aquí en tres factores, que proponemos que tienen mucha influencia en el desarrollo de los estudios históricos dentro del orientalismo. Describimos la influencia del positivismo, la crítica histórica de los textos, y por último el tema de la búsqueda de los orígenes de las ideas y las relaciones genéticas entre las civilizaciones. Intentaremos señalar el papel de cada elemento en la entrada y en el desarrollo de los estudios históricos dentro del orientalismo y mostrar algunos ejemplos de los trabajos de los orientalistas al respecto.

Como es bien sabido, el término positivismo tiene su origen en la obra de E. Comte (1798-1857), quien pretendió construir toda su filosofía dependiendo de un esquema científico, en su sentido evolucionista, poniendo “las normas necesarias para reformar la sociedad conduciéndola a su etapa positiva”. Por lo tanto, una de las características más destacadas en esta filosofía es “su intento de describir la historia del pensamiento humano como un proceso evolutivo a través de ciertos estadios definidos, a los que Comte llama el religioso, el metafísico y el científico ... [siendo el último] el más productivo y valioso”.<sup>240</sup> Suzanne Marchand resume la perspectiva del positivismo resaltando la necesidad de aplicar los métodos científicos en todos los campos del conocimiento, mostrando que el positivismo “represents the belief that only those facts which have been produced through the strict application of scientific methods constitute real knowledge”.<sup>241</sup>

El positivismo, como tendencia filosófica, influyó mucho en distintas ramas del conocimiento. Muy especialmente en la filología y en la historia donde dejó muchas huellas ya en época decimonónica. Así, los filólogos positivistas se preocupaban de corregir, traducir, descifrar y comentar los textos, y no prestaron mucha atención a investigar las circunstancias fuera del texto, y no preguntaron, por ejemplo, por qué llegan ciertos autores a escribir un texto de esta manera. Pese a que los críticos suelen despreciar el papel de estos filólogos, sin embargo, su aportación es de bastante relieve. Gracias a los diccionarios, las traducciones y los manuales de la gramática que estos filólogos positivistas llevaron a cabo y sirven como base en cualquier trabajo posterior, los orientalistas pueden avanzar y desarrollar otros tipos de trabajos de índole analítica e

---

<sup>240</sup> *Enciclopedia Oxford de filosofía*, Ted Honderich (ed.), Carmen García Trevijano (trad.), Madrid, Editorial Tecnos, 2001, pp. 851- 852. Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, tomo III, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, pp. 2853, 2854.

<sup>241</sup> L. Marchand, *German Orientalism in the age of empire*, p. 75.

histórica.<sup>242</sup> Y, por otro lado, gracias a la influencia del positivismo en los estudios históricos, los historiadores dieron mucha importancia a los manuscritos como fuentes principales de la información. De hecho, vemos a los orientalistas viajando de un país a otro solo para consultar los archivos y los manuscritos en las bibliotecas para llegar a determinar el texto en su versión más cercana a la última voluntad del autor.

La crítica histórica de los textos, junto con la crítica textual, se consideran dos procedimientos importantes en estudiar las fuentes. Las principales contribuciones en el orientalismo que estudian textos clásicos como las Vedas, la poesía pre islámica e islámica y el Antiguo Testamento, son las que marcan, por un lado, el traspaso del romanticismo hacia el positivismo, y por otro lado, el nuevo giro del análisis de los textos, sobre todo los religiosos considerándolos como síntomas de aspectos culturales.<sup>243</sup> El fuerte impacto del positivismo hizo que textos como el Corán y la Biblia fueran estudiados como documentos y también como síntomas de la civilización. En el campo de los estudios islámicos y semíticos destacan los estudios de Nöldeke en su *Geschichte des Qorāns* publicado en 1909 y, los de Julius Wellhausen como ejemplos de los estudios de “higher Criticism to Islamic texts”<sup>244</sup>

En este contexto podemos observar que la perspectiva de Nöldeke era diferente a la de Wellhausen. Nöldeke prefería alejarse de la tradición polémica cristiana, algo que le hizo estudiar el texto del Corán desde un enfoque histórico, intentando poner sus azoras en un orden cronológico, con el objetivo de entender la historia y la mentalidad de los árabes.<sup>245</sup> El trabajo de Wellhausen “the Darwin of biblical history” sobre el Antiguo Testamento se consideró la verdadera entrada de los estudios históricos en el campo del orientalismo.<sup>246</sup> En su libro *Geschichte Israels*, (Historia de Israel), cuya primera edición data al año 1878 y, la segunda apareció en 1883, Wellhausen reconstruyó un orden histórico o una secuencia de los textos bíblicos basándolo en el estudio de la Torá. Como conclusión de este análisis, Wellhausen observó que el lenguaje del Pentateuco no puede

---

<sup>242</sup> Marchand, *German Orientalism in the age of empire*, p. 75.

<sup>243</sup> Marchand, Suzanne L., “Philhellenism and orientalism in Germany”, *Lynchos*, 2013, pp. 167-181, p. 172.

<sup>244</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte”, p.40

<sup>245</sup> Marchand, “Philhellenism and orientalism”, p. 172. *German orientalism in the Age of Empire*, p. 176.

<sup>246</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte”, p. 40. Johansen, Baber, “Politics and scholarship: The development of Islamic studies in the Federal Republic of Germany”, en Tareq Y. Ismael (ed.) *Middle East studies, International perspectives on the state of the art.*, Nueva York, Praeger Publishers, 1990, pp. 71-130, p. 79.

representar sólo una voz y, por consiguiente, sugirió que el texto es fruto del trabajo de varios recursos.<sup>247</sup>

Adaptando la misma metodología, Wellhausen estudiaba la civilización musulmana en sus libros: *Reste arabischen Heidentums* (Los restos del paganismo árabe) publicado en 1887, y *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (Prolegómenos a la historia más antigua del islam), publicado en 1899. Su aportación, en estos libros, consistió en examinar la originalidad de los textos, mostrando los falsos y los auténticos.<sup>248</sup> Y según el análisis crítico de los textos, Wellhausen mostró las características particulares de cada cultura, dado que como indica Marchand, “applying his well-honed critical eye to this and other little-studied texts, he was able to separate our Syrian and Iraqi traditions, just as he identified the sources of the Pentateuch”.<sup>249</sup>

En cuanto al tercer factor, la búsqueda de los orígenes y el interés en destacar las relaciones genéticas entre las civilizaciones, se encuentra muy relacionado con la idea difundida en la primera mitad del S. XIX, que consideró Grecia un “conventional starting point” para los historiadores de las ideas, del arte, de la ciencia y de la filosofía. Este aspecto se manifestó en muchos escritos como el libro *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung* (la historia de la filosofía representada por el progreso de su desarrollo científico) 1837, de Jakob Friedrich Fries (1773-1843) que evidenció que la historia de la filosofía occidental pertenece solamente a “Greco-Roman-Christian one”.<sup>250</sup> Y por la falta de la información sobre otras filosofías, como la asiática, y gracias a “the simple beginnings of Greek philosophy, which developed from mythology, makes it unimportant for our propose to ask whether this mythology did or did not have a foreign origin”.<sup>251</sup>

Por consiguiente, evitando las grandes preguntas sobre los orígenes de las civilizaciones, muchos orientalistas en este tiempo, dejaron de plantear el tema de los posibles orígenes orientales de la civilización occidental.<sup>252</sup> Por este motivo, entre otros, podemos observar que los orientalistas, en la primera mitad del S. XIX, prefirieron

---

<sup>247</sup> Marchand, *German orientalism in the Age of Empire*, p. 182.

<sup>248</sup> Johansen, Baber, “Islamic studies: The intellectual and political conditions of a discipline”, en Youssef Courbage y Manfred Kropp (ed.), *Penser L'Orient, Traditions et actualité des orientalismes français et allemande*, Beirut, IFPO y Orient Institut, 2004, pp. 65-93, p. 77.

<sup>249</sup> Marchand, *German orientalism in the Age of Empire*, p. 187.

<sup>250</sup> Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa, perspektiven ihrer geistigen begegnung*, Basel, Schwabe & Coca, 1981, p. 479, nota 40.

<sup>251</sup> Marchand, *German orientalism in the Age of Empire*, pp. 72, 73.

<sup>252</sup> Marchand, “Philhellenism and orientalism in Germany”, p. 171.

investigar temas relacionados con las lenguas y la gramática y evitaron la investigación en los orígenes de las civilizaciones. Joan Fück sugiere que, a pesar de la importancia de las obras de los orientalistas sobre los aspectos gramaticales de las lenguas orientales, sus labores se vieron lastradas por la falta de una síntesis de la historia.<sup>253</sup>

Por otro lado, había otra tendencia que proponía que la civilización griega tuvo precursores en el Oriente que se extienden desde el Antiguo Egipto y la India. En este contexto, destaca el libro de George Friedrich Creuzer (1771-1858) *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (El simbolismo y la mitología de los pueblos antiguos) publicado entre 1810- 1812. En este libro, Creuzer estudió los orígenes y el desarrollo de la mitología occidental y sus orígenes orientales. La influencia que tuvo el libro, en el orientalismo alemán, según Marchand, es bastante notable especialmente en los estudios sobre literatura clásica. La influencia de estas ideas ha llegado hasta fechas contemporáneas tal y como pone de manifiesto el caso de autores como Martin Bernal en *Black Athena, the Afroasiatic roots of Classical Civilization* (1987).<sup>254</sup> En este libro, Bernal propuso que los orígenes de la civilización griega se encuentran en las civilizaciones de Oriente como la egipcia y la fenicia.

El trabajo de Carl Heinrich Becker representa un buen ejemplo de la investigación en los orígenes de las ideas y tiene para nosotros una especial importancia para conocer los rasgos de la obra de Asín Palacios. Becker sugirió un plan integrador donde los orientalistas investigan la civilización musulmana dentro del marco de la historia universal de la Humanidad y no como algo ajeno de este ambiente, resaltando las raíces comunes que unen la civilización musulmana con la occidental. Este espacio común, según Becker, es la herencia de los griegos, como afirma “without Alexander the Great [there is] no Islamic civilization. Only the historical fact of Hellenism explains the possibility of a homogeneous Islamic civilization. Only if we see the Islamic world under a purely ethnic aspect may we take it as a part of Asia; in cultural affairs it lies closer to Europe. Because of this intermediary position, it is indispensable for our understanding of Western civilization; it presents the opportunity to compare an alternative process in the assimilation of a common heritage”.<sup>255</sup> De esta manera, Becker mostró que la

---

<sup>253</sup> W. Fück, j. *Tārīj ḥarakit al-istišrāq*, ‘Umar Luṭfī al-‘ālim (trad.), Libya, Dar al-Mdār al-islāmī, 2000, p. 172.

<sup>254</sup> Marchand, *German orientalism in the Age of Empire*, p. 66 y “Philhellenism and orientalism in Germany”, p. 168.

<sup>255</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte”, p. 46.

civilización musulmana es un medio importante para entender mejor la civilización occidental debido a la herencia común que les une. Van Ess entiende la perspectiva de Becker como un intento de europeización de la civilización musulmana.<sup>256</sup> Es preciso mostrar que el debate sobre el tema de los orígenes de la civilización occidental estaba vivo en este tiempo incluso fuera de los círculos de los orientalistas. Van Ess señala que Ernst Troeltsch (1865-1923) teólogo protestante y célebre autor sobre historia de la religión, teología comparada y filosofía de la historia, en su ensayo *Der historismus und seine probleme* (1922), proclamó la idea de que Oriente y Occidente comparten los mismos orígenes. Pero, afirma que los frutos de cada cultura son muy distintos. Con lo cual, no se puede plantear una síntesis cultural de ambos.<sup>257</sup> En este libro publicado en 1922, Troeltsch proponía que hay cinco unidades culturales en la historia que consisten en Asia del oeste que es la cultura musulmana, Egipto, la India, China y la Europa mediterránea con América latina. Cada una de estas unidades tuvo su historia individual y su producción cultural propia. Lo que pretendía Troeltsch demostrar, según Birgit Schäbler, fue reconstruir una identidad europea después de la Primera Guerra Mundial. Troeltsch pensaba que los orígenes de la identidad europea estriban en el Helenismo. En este contexto, la cultura musulmana, según él, no forma parte de la identidad europea, ni siquiera a través del Helenismo, ya que sus contactos con la civilización griega van desapareciendo a lo largo la historia. A la luz de esta perspectiva, Troeltsch concluyó que no se puede reconstruir una síntesis de la historia del islam y Europa.<sup>258</sup>

Estos son uno ejemplos del debate que surgió en la primera mitad del siglo XX en Europa en el ambiente de la historiografía y orientalismo sobre los contactos y las fronteras entre las culturales, la identidad y la síntesis de la historia. Cada uno de ellos presentó su propia perspectiva sobre la cuestión conflictiva de que si entra la civilización musulmana en Europa. En el caso del no tenían que justificarlo, y en el caso afirmativo tenían que explicar cuáles son las condiciones de este proceso de fusión. En este ambiente, Así formó su proyecto intelectual respondiendo a estas preguntas mostrando su propio planteamiento.

---

<sup>256</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte”, p. 47.

<sup>257</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte”, p. 47, nota 116.

<sup>258</sup> Schäbler, Birgit, “Humanism, Orientalism, Modernity: a critique”, en Stefan Reichmuth, Jörn Rüsen y Aladdin Sarhan (eds.) *Humanism and Muslim culture, historical heritage and contemporary challenges*, Taiwan University Press, Taiwan, 2012, pp. 147- 162, pp. 153 y 154.



Así, entendemos que el proceso de buscar los matices tanto helénicos como europeos en la civilización musulmana medieval es una característica notable que marca los estudios de los orientalistas europeos desde la segunda mitad del S. XIX y hasta la primera mitad del S. XX. Con el fin de realizar este objetivo, los orientalistas llevaron a cabo unas comparaciones entre las ideas en la teología, la filosofía, la literatura, las ciencias etc., de la civilización musulmana en la Edad Media y otras parecidas en Occidente. Stetkevych resume la perspectiva de los orientalistas de este tiempo mostrando que “they were integrating the Orient into universal culture- if only by means of the western catalyst”.<sup>259</sup>

A la luz de este planteamiento, se puede entender por qué muchos orientalistas de esta época, prestaron atención a estudiar los aspectos culturales y sociales de la historia del islam y no a la historia política, ya que con la historia cultural podían resaltar los aspectos semejantes entre las dos civilizaciones. Así, hicieron los fenómenos culturales o sociales del islam más cercanos a los europeos. Por otro lado, podemos considerar que los orientalistas aprovecharon esta perspectiva de “europeización el islam” para legitimar sus estudios el ambiente europeo del S. XX, afirmando que el islam en la Edad Media tuvo unas ciertas semejanzas con Occidente. Es preciso mostrar que, por las mismas fechas, arabistas españoles como Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios llevaron a cabo un proceso parecido a este de la “europeización el islam”, que se identificó con el nombre “españolización al-Andalus”, que veremos sus características en el sexto capítulo.

Es preciso señalar que, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, el concepto de la “Europeanization of islam” se manifiesta otra vez en el campo del orientalismo, pero con nuevos matices tanto políticos como sociales. Debido a cuestiones como la migración de los musulmanes a Europa y el multiculturalismo en las sociedades europeas, dicho concepto vuelve a aparecerse con el fin de resolver problemas urgentes de convivencia y ciudadanía en Europa.<sup>260</sup>

Para mostrar más detalles sobre las características del orientalismo centroeuropeo a finales del S. XIX y principios del S. XX y sobre todo los trabajos que estudian “la historia cultural” del islam y sus relaciones con Occidente, y también por su cierta

---

<sup>259</sup> Stetkevych, “Arabism and Arabic literature”, p. 145

<sup>260</sup> Tibi, Bassam, “Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: political democracy vs. cultural difference”, en Timothy A. Byrnes y Peter J. Katzenstein (ed.) *Religion in an expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 204-224, p. 204.

relación con la obra de Asín Palacios, nos conviene ahora analizar los temas estudiados por Alfred von Kremer, el concepto de la *Kulturgeschichte*, y los aspectos metodológicos en sus obras.

#### 4.3. La manifestación de la *Kulturgeschichte* en las obras de Alfred von Kremer

Alfred von Kremer (1828-1889) fue un orientalista austriaco nacido en Viena. En 1849 marchó a Siria, en un viaje financiado por *Academy of Science of Viena* para consultar algunos manuscritos. En este viaje, descubrió un manuscrito que incluye una parte del libro de *al-Magāzī* de al-Wāqidi, que lo editó y publicó bajo el título *History of Muhammad's campaigns* en Calcuta entre 1854 y 1856. Se quedó en Siria quince meses entre Damasco y Alepo, llegando a conocer muy bien el país, su pueblo y sus costumbres. Gracias a esta experiencia escribió su libro *Mittelsyrien und Damaskus* (Siria central y Damasco) en 1853. Desde 1852 hasta 1859, trabajó como traductor en el consulado de Austria en Alejandría. Y en 1870, llegó a ser cónsul en Beirut.<sup>261</sup>

Los primeros libros de von Kremer sobre la historia cultural en el islam aparecieron en 1859, con un estudio sobre Ibn Jaldūn titulado: *Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte: der islamischen Reiche* (Ibn Jaldūn y su historia cultural: los imperios musulmanes). Después, publicó sus trabajos principales en la historia cultural, entre ellos: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee* (Historia de las ideas dominantes en el islam, el concepto de Dios, la profecía, y la idea del Estado) en 1868, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* en 1873 y *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (La historia cultural del Oriente bajo el Califato) entre 1875-1877 en dos volúmenes.<sup>262\*</sup>

En su libro *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, von Kremer analizó los tres conceptos que aparecen en el título: la idea de Dios, la profecía y el estado, tanto en el islam como en otras civilizaciones, principalmente la griega. Así, por un lado, mostró las influencias que recibe una civilización de otra en cuanto a estos conceptos, y, por otro, llevó a cabo unas comparaciones entre la manifestación de estos conceptos en el islam y en el cristianismo.

---

<sup>261</sup> Fück, *Tārīḥ ḥarakit al-istiṣrāq*, pp. 190 y 191

<sup>262</sup> Paret, Rudi, *al-Dirāsāt al-‘arabiyya wa al-islāmiyya*, p. 32

\* Algunos de estos libros, a veces no enteros, están traducidos al inglés por Khuda Buksh como, por ejemplo: *Contributions of the history of Islamic civilization*, containing a translation of von Kremer *Culturgeschichte streifzüge auf dem gebiete des Islams*, Calcutta, 1905, y *The Orient under the Caliphs*, translated from von Kremer *Culturgeschichte des Orients*, Khuda Bukhsh, Calcutta, 1920.

Podemos considerar que estos dos procedimientos, es decir, mostrar las influencias de una civilización en otra, y realizar las comparaciones entre las ideas, representan unas herramientas metodológicas fundamentales en el estudio de von Kremer, que merecen ser analizadas con más detalle.

En cuanto al primer aspecto, el de las influencias de una civilización en otra, von Kremer estudió en el capítulo titulado: “Die religiösen sekten”, las influencias de la filosofía griega y del cristianismo en el nacimiento de algunas sectas religiosas dentro del islam como por ejemplo al-mu‘tazila, al-ši‘a, etc., ... Ocho años después de la publicación del libro de von Kremer, Ignaz Goldziher, en el discurso de su recepción en la “Hungarian Academy of Science”, puso de relieve la tesis del orientalista austriaco que explicaba las influencias de la filosofía griega en diferentes aspectos de la filosofía y la teología musulmana. Goldziher puso de manifiesto la brillante aportación de von Kremer en interpretar la génesis de las sectas en el islam, sobre todo al-mu‘tazila y los místicos a la luz de la influencia de la filosofía griega, como mostró que “the influence of Greek philosophy on Eastern Islam can be noticed not only in the extensive literature called forth by study of philosophy in the East, but also in the religious denominations to which influence of philosophical ideology gave birth within theology and in society. The enumeration of these denominations is unnecessary since they traded intrinsically and lucidly in A. v. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Vienna, 1868)”.<sup>263</sup>

En cuanto al segundo aspecto, von Kremer llevó a cabo comparaciones entre unas ideas en el pensamiento musulmán y otras parecidas en el cristiano. Con estas comparaciones, pretendía descubrir las novedades que ofrecen ambas religiones con respecto a unos conceptos determinados. Von Kremer estudió cuestiones vinculadas a la divinidad, como la justicia, el antropomorfismo, etc., tanto en su aparición en diferentes sectas dentro del islam: los mu‘tazila y los místicos sobre todo en al-Ḥalāʾī (858-922), al-Biṣṭāmī (804-875), y al-Gazālī (1058-1111), como en los filósofos europeos: Escoto (1265- 1308), Tommaso Campanella (1568-1639), Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), Fichte (1762-

---

<sup>263</sup> Goldziher, Ignaz, "The Spanish Arabs and Islam, the place of the Spanish Arabs in the evolution of Islam as compared with the eastern Arabs, fifth and final Installment", *Gesammelte schriften*, vol. I, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, p. 417

1814), Schelling (1775-1854) y finalmente Hegel (1770-1831).<sup>264</sup> El objetivo de este tipo de comparaciones entre autores musulmanes del S. IX hasta el S. XII con otros europeos desde el S. XIII hasta el S. XIX, era determinar “los resultados finales” a los que llegan los autores en cada religión sobre la idea de la divinidad y mostrar cuál es la aportación de cada lado en cuanto a este concepto. Von Kremer resumió la hipótesis de las comparaciones que realiza en las siguientes preguntas: “Welches sind die Endergebnisse der forschung über die Gottesidee? Haben sich die Moslimen zu einer würdigeren Auffassung des Göttlichen emporgeschwungen oder nicht? Ist es ihnen besser als uns Europäern gelungen, die Kluft, welche das Endliche vom Unendlichen trennt, zu ergründen?”<sup>265</sup> En la presente tesis no es de gran interés la respuesta de estas preguntas, sino que, lo que es realmente significativo, es la perspectiva que adopta el orientalista detrás de estas preguntas, su enfoque, y su objetivo.

Las comparaciones que llevó a cabo von Kremer, muestran las aportaciones que tienen los musulmanes en los campos de la filosofía, la teología, etc., no solamente en su contexto musulmán, sino también en el pensamiento filosófico universal. Sin embargo, esta perspectiva afirma el plan integrador que tuvo von Kremer hacia la historia del islam, a través del cual incorpora la historia del pensamiento musulmán dentro la historia universal. En este contexto, las aproximaciones y las comparaciones entre autores musulmanes del S. X con otros cristianos del S. XVIII resultan significativas, y nada extraño ni absurdo, en cuanto que responde a la perspectiva integradora y profundamente innovadora que tienen los orientalistas en este tiempo.

Es preciso mostrar que von Kremer empleó la *Kulturgeschichte* como metodología con el objetivo de estudiar la historia de los musulmanes como una parte de la historia universal. En este sentido, Kremer ofreció una aportación bastante nueva en comparación con otras contribuciones anteriores que intentaron aislar y excluir la civilización musulmana de la historia universal. Para estos tiempos, el papel que desempeñó von Kremer y otros orientalistas con respecto al plan integrador del islam en la civilización universal se considera novedoso en comparación con otras perspectivas manifestadas en la Ilustración. En este contexto, podemos concluir que realizar comparaciones entre ideas que pertenecen a ambientes y tiempos distintos, y mostrar las influencias de unas

---

<sup>264</sup> Von Kremer, Alfred, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig, 1868, pp. 113-116.

<sup>265</sup> Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen*, p. 111.

civilizaciones sobre otras eran herramientas metodológicas fundamentales en los estudios de la *Kulturgeschichte* en los escritos de los orientalistas de finales del S. XIX y principios del S. XX. Tales aspectos volveremos a encontrarlos en el texto de Asín Palacios.

En cuanto a la bibliografía que utilizaba von Kremer, destaca *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm, que lo citaba como una referencia imprescindible sobre las sectas y tendencias religiosas dentro del islam junto con *al-Milal wa al-Niḥal* de al-Šāhristānī. Huelga decir que, en el año 1868, el libro de Ibn Ḥazm estaba inédito, y von Kremer tuvo que consultar el manuscrito de *al-Fiṣal* en la biblioteca de Viena.<sup>266</sup> Von Kremer aprecia la contribución de Ibn Ḥazm de escribir sobre varias religiones de su época y también sobre las sectas musulmanas. En su libro *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Der Gottesbegriff, die prophetie und staatsidee* (1868), von Kremer describió *al-Fiṣal* como la obra más antigua de la historia de la religión escrita en árabe. Así mostró “Der verfasser der ältesten arabischen Religionsgeschichte, der gelehrte Ibn Hazm aus Cordova schreibt (um das Jahr 450 II. 1058 Ch.) wie folgt: Der Grund, wesshalb diese Sekten sich aus der Gemeinde des Islams ausschieden, war folgender”.<sup>267</sup> También en su *Culturgeschichte streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, publicado en 1873, y traducido al inglés en 1905 por Khuda Buksh, von Kremer describió a Ibn Ḥazm como “the oldest historian of religion of Arabic literature”.<sup>268</sup> Es importante señalar que volvemos a escuchar de Asín Palacios la misma opinión sobre *al-Fiṣal* en su obra *Abenházam de córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*.

En su libro *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* publicado en 1873, von Kremer mostró su interés en otra línea fundamental de la *Kulturgeschichte*, el referido a los varios aspectos de la vida social en el periodo del Califato. En aquella época, von Kremer observó que había muchos cambios en los fenómenos de la vida social debido a las influencias de otras civilizaciones. Por lo tanto, no estudió solamente la vida religiosa en este tiempo, sino que se centró en averiguar “social changes which took place under the influence of foreign ideas”.<sup>269</sup> Con el fin de interpretar estos cambios que

---

<sup>266</sup> Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen*, p. 469, Ibn Ḥazm: kitāb al-Milal wa al-niḥal, Ms. der Hofbibliothek.

<sup>267</sup> Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen*, p. 10.

<sup>268</sup> Bukhsh, Khuda, *Contributions to the history of Islamic civilization, (containing a translation of von Kremer's Culturgeschichte streifzüge auf dem Gebiete des Islams)*, Calcutta, 1905, p. 62. Hay que mencionar que la cita a la que refiere Asín Palacios en este libro de Kremer está en el mismo capítulo donde alude a Ibn Hazm como el más antiguo historiador de las religiones en la literatura árabe.

<sup>269</sup> Bukhsh, *Contributions of the history*, p. 55.

surgieron en la sociedad musulmana y mostrar las influencias que recibía el islam de otras sociedades, von Kremer realizó unas comparaciones entre los fenómenos sociales que aparecen en la comunidad musulmana, y otros de otras civilizaciones como la persa. En este contexto, Goldziher destaca la interpretación que ofreció von Kremer de la manifestación de la protesta contra la predestinación en la sociedad musulmana a la luz de la influencias del cristianismo.<sup>270</sup> En su libro *Vorlesungen über den Islam*, (Conferencias sobre el islam), publicado en 1910, Goldziher puso de manifiesto que el surgimiento de la “earliest” protesta contra la predestinación que aparecieron en “Syrian Islam” está muy bien explicada por von Kremer a través de la influencia del ambiente de los teólogos cristianos en los teólogos musulmanes en esta zona.<sup>271</sup>

Entre 1875 y 1877, von Kremer publica su *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, donde ofreció una imagen de la civilización musulmana en la época califal a través de sus dos ejes: la historia política y la historia social. Von Kremer consideró necesario estudiar ambas manifestaciones de la historia, tanto la política como la social. Y señaló que “It scarcely needs proof that the entire political history of Islam necessarily remains obscure and unintelligible so long as it is kept apart from the history of its civilization”<sup>272</sup> Con lo cual, encontramos temas como la guerra, las finanzas, la economía, la organización del estado, la cultura, el matrimonio, la familia, etc., analizados en su libro.

Suzanne Marchand muestra que la importancia de este libro estriba en la combinación que realizó von Kremer entre la historia política y los aspectos sociales sin decir nada más sobre el islam como un sistema de creencia.<sup>273</sup> Según Robert Simon, este libro es imprescindible para tener una idea amplia y clara de la contribución de von Kremer en el tema de la *Kulturgeschichte* en el ambiente musulmán.<sup>274</sup>

Según este pequeño resumen de los temas expuestos por von Kremer en algunos de sus libros, se comprueba que el orientalista austriaco prestó mucha atención a estudiar los aspectos religiosos, políticos y sociales en la sociedad musulmana poniendo el acento en

---

<sup>270</sup> La protesta contra la predestinación se considera una de las grandes cuestiones en la teología musulmana, y es una de las bases del pensamiento mu‘tazilī.

<sup>271</sup> Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic theology and law*, Andras y Ruth Hamori (trad.), Bernard Lewis (Intro.), Princeton, Princeton University Press, 1981, p.81

<sup>272</sup> Bukhsh, *Contributions of the history*, p. 56.

<sup>273</sup> Marchand, *German orientalism in the age of Empire*, p. 189.

<sup>274</sup> Simon, Robert, *Goldziher his life and scholarship, as reflected in his works and correspondences*, Leiden, Brill, 1986, p.32.

mostrar las relaciones y las influencias entre la civilización musulmana y la occidental. Von Kremer dio mucha importancia a estudiar el ambiente donde nace el islam, rodeado por muchas religiones y distintas civilizaciones, entre ellas la persa, la india y la cristiana. Según él, “the edifice of Islam was reared up on the ruins of the earlier civilizations”, y durante el proceso de la construcción, los musulmanes van incorporando muchos elementos de otras civilizaciones antiguas, transformándolos en parte, y añadiendo por otra parte, otros aspectos nuevos y propios a su sistema filosófico, social, religioso, etc.,... A la luz de estas circunstancias del nacimiento del islam, von Kremer afirmó que “the comparative method must be employed. Thus, I have chiefly investigated those particulars of Islamic history in which foreign influences have made themselves felt and where the remains of older civilizations are traceable, though dimly, through the dust of ages”.<sup>275</sup> Estas circunstancias del nacimiento del islam, según él, obligan al investigador que emplee la comparación como método en su trabajo a distinguir los elementos prestados de otras civilizaciones y los elementos propios del islam. En este contexto, es preciso mostrar el papel que desempeña la *Kulturgeschichte*, como una tendencia historiográfica, en ofrecer un enfoque nuevo en la obra de von Kremer respecto al estudio de la civilización musulmana.

La *Kulturgeschichte* para von Kremer, como muestra Suzanne Marchad citándole en su *Culturgeschichte des orientes unter des Chalifen*, no es solamente contar la historia de los aspectos sociales, políticos y religiosos de una sociedad, sino que es realmente la historia que trata de mostrar el progreso y la decadencia de lo que él llama “the organism of the state”. Con lo cual, su tarea es determinar las leyes que organizan los procesos del progreso de la civilización de los pueblos. Así el objetivo de la *Kulturgeschichte*, traduciendo las palabras de von Kremer es: “to try to grasp, by comparing an overview of the whole course of a nation civilizing process with the development process of other cultured people, those general laws which determine the course of the history of peoples, and direct it in just as lasting a way as natural forces guide the realm of matter”.<sup>276</sup>

El hecho de que von Kremer considerara que estas leyes son “universales” puede explicar, hasta cierto punto, el interés mostrado por él, en las comparaciones entre autores musulmanes del S. X y otros europeos del S. XVIII. Según estas leyes “universales” que

---

<sup>275</sup> Bukhsh, *Contributions of the history*, pp. 43- 4 y 55.

<sup>276</sup> Marchand, *German orientalism in the age of Empire*, p. 189, cita a Von Kremer: *Culturgeschichte des orientes unter des Chalifen*, Vol. I, p.VII y IX.

organizan la marcha de las ideas en la historia, von Kremer comparaba autores de distintas civilizaciones, convencido de que las leyes que organizan el desarrollo de las ideas en una sociedad sirven para explicar el progreso de las ideas en otra. Asimismo, von Kremer destacó que, a través de estas comparaciones, podemos poner de relieve el sentido de síntesis de la historia, que no distingue las ideas que proceden del islam o del cristianismo, considerando que ambas son fundamentales para escribir la historia. Suzanne Marchand señala que von Kremer utilizaba los principios del positivismo y de las ciencias sociales desarrolladas por Max Weber, como fuentes de su metodología, aunque los percibió y desarrolló de otra manera. Este aspecto hace a von Kremer un claro precursor de los estudios de la *Kulturgeschichte* en el campo del orientalismo.<sup>277</sup>

Según eso, podemos observar que la *Kulturgeschichte* ofrece a los orientalistas europeos un esquema metodológico para ofrecer un plan integrador hacia la civilización musulmana, y considerarla como parte de la historia del pensamiento universal. A través de la *Kulturgeschichte*, los orientalistas y los historiadores de la cultura en Europa buscan un nuevo enfoque metodológico donde destaca el sentido de la síntesis y de la continuidad en la historia, algo que les permite plantear unas leyes de la historia en un sentido universal. Sin embargo, cada uno de ellos aprovechaba estos conceptos en función del material que estudia. Los orientalistas emplearon estos conceptos para estudiar la historia de los musulmanes como parte relevante de la historia universal. Así, pusieron de relieve las relaciones genéticas que unen la civilización musulmana con Occidente, explicando cómo “nació” el islam a partir de las influencias de otras civilizaciones que lo rodeaban, y mostrando así los caminos a través de los cuales se transmiten las ideas entre los pueblos.

Después de este pequeño análisis de la manifestación de la *Kulturgeschcihte* en los contextos de la historiografía europea y del orientalismo centroeuropeo, creemos conveniente mostrar ahora cómo percibieron los historiadores y los arabistas españoles este concepto.

---

<sup>277</sup> Marchand, *German orientalism in the age of Empire*, p. 190



## 5. EL CONCEPTO DE *KULTURGESCHICHTE* EN LA HISTORIOGRAFÍA Y EL ARABISMO ESPAÑOL

En este capítulo nos acercamos al ambiente cultural y social donde trabajaba Asín Palacios. En primer lugar, nos centraremos en analizar las características generales de la historiografía española a lo largo de la segunda mitad del S. XIX y principios del S. XX, mostrando las circunstancias donde apareció la *Kulturgeschichte* como tendencia nueva de la historiografía y sus características más particulares. A continuación, analizamos la aparición de este concepto en la obra de Rafael Altamira, como uno de los destacados historiadores en España que adapta esta tendencia en sus trabajos.

En segundo lugar, estudiaremos las características destacadas del arabismo español en los siglos XIX y XX. Asimismo, hacemos hincapié en estudiar los aspectos temáticos y metodológicos de los estudios históricos y la *Kulturgeschichte* en los trabajos de Julián Ribera Tarragó. A través de este análisis, queremos averiguar las funciones que cumplió la *Kulturgeschichte* en la historiografía española. Nuestro objetivo es averiguar las condiciones de la manifestación de la *Kulturgeschichte* en la historiografía y el arabismo español, y su relevancia para responder a unas preocupaciones determinadas, relacionadas con cuestiones candentes en la sociedad española en aquel tiempo.

Así, estructurados los capítulos de nuestra tesis de esta manera, podemos resaltar el hilo que une los estudios de la *Kulturgeschichte* en la historiografía y el orientalismo europeo con los estudios históricos en España a nivel temático y a nivel metodológico. Este hilo que proponemos descubrir nos ayuda a entender mejor el proyecto intelectual de Asín Palacios y a ubicarlo tanto en su contexto europeo como en su ambiente español.

### 5.1. Características de la historiografía española en la segunda mitad del S. XIX y principios del S. XX.

La renovación de los *Estatutos y Reglamento* de la Real Academia de la Historia en 1856 representó un giro importante en la historiografía española, dado que este *Reglamento* abrió nuevas perspectivas en los estudios históricos. Sus artículos pusieron el acento en estudiar la historia de España, tanto la antigua como la moderna, a través de sus varias manifestaciones “política, civil, eclesiástica, militar y de las ciencias, letras y artes, ó sea de los diversos ramos de la vida, civilización o cultura de los pueblos españoles”.<sup>278</sup> En este contexto, los historiadores empezaron a interesarse en estudiar las fuentes históricas, depurarlas de las fábulas y ofrecer unas ediciones críticas a cuya luz se podía escribir una historia integral basada en ambos pilares: la historia política y la historia de la civilización.

La *Historia de la civilización española* de Eugenio de Tapia García (1776-1860), publicada en 1840, se considera la primera obra en la historiografía española que consigue escribir una historia integral.<sup>279</sup> Algunos historiadores, como Álvarez Junco, ven que los gérmenes de esta orientación habían empezado ya en el siglo XVIII con las aportaciones de Francisco de Masdeu (1744-1817) y los estudios de Jovellanos (1744-1811), poco después de la manifestación de los primeros núcleos de esta tendencia en la historiografía europea con Voltaire, como hemos indicado en el tercer capítulo.<sup>280</sup> Juan Francisco de Masdeu y de Montero (1744-1817) publicó su libro *Historia crítica de España y de la cultura española*, en veinte tomos en Madrid (1783-1805). El libro estudió “la edad antigua, las épocas romana, visigoda y árabe, con algunos pensamientos críticos respecto a la Reconquista”. Se considera de gran mérito debido al análisis que llevó a cabo de “las costumbres y las leyes, el gobierno y las instituciones religiosas, el progreso de las artes y las ciencias, y, sobre todo, la cultura de los pueblos de España,” estudiados en fuentes tanto publicadas como inéditas. En cuanto a Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), se considera “el máximo representante del pensamiento ilustrado español”. En sus obras, no habla sobre “«reino» o «monarquía», sino que está siempre presente la sociedad,

---

<sup>278</sup> *Reglamento de la Real Academia de la Historia*, Impresos de la Real Casa, Madrid, 1856, p. 3.

<sup>279</sup> Jover Zamora, José María, “De la literatura como fuente histórica”, *Historiadores españoles de nuestro siglo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 335.

<sup>280</sup> Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa, La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, Taurus Historia, 2001, p. 197.

porque interesa escribir la historia antropológica. Para él todo tiene especial importancia, todo saber envuelto en las «letras» que para los ilustrados significa «cultura»”.<sup>281</sup>

El estudio de la historia nacional de la patria y la búsqueda de los orígenes nacionales como un elemento fundamental en la historia de cada nación frente al universalismo, se considera también otra característica importante de la historiografía española en los siglos XVIII y XIX. De hecho, gran parte de la Historia de España en el siglo XVIII, según García Hernán, pasa a convertirse en “una apología de la gran aportación de España a la humanidad”.<sup>282</sup> Escribir una historia nacional era el objetivo más destacado de los historiadores decimonónicos. Pérez Garzón la considera una de las influencias del romanticismo en la historiografía. Tras la Guerra de la Independencia (1808-1814) y durante el reinado isabelino (1833-1868), el tema del patriotismo era un eje fundamental en la historiografía española. Por lo tanto, la “nación” se convirtió en el “nuevo sujeto del proceso histórico”, y, con el fin de determinar las “identidades nacionales”, los historiadores buscaban “las raíces” de la nación española “hasta la Edad Media”.<sup>283</sup> Los historiadores, al nacionalizar el pasado, se dirigían al medioevo con el fin de demostrar “la existencia de una única nación española” que compartía todos los aspectos culturales y sociales. Es más, ellos fueron capaces de “reforzar la idea de continuidad histórica desde los primeros habitantes prehistóricos de la península hasta el Estado liberal”.<sup>284</sup>

Por otro lado, los historiadores españoles eran conscientes de que “los reyes no son los únicos árbitros de las naciones”, y por lo tanto “la historia debe escribirse para todos, porque todos tienen que aprender en ella”.<sup>285</sup> El *Discurso sobre la utilidad e importancia del estudio de la Historia y sobre el acierto con que le promueve la Academia*, del Duque de Rivas en 1852 muestra muy bien estas características. También, esos aspectos destacan

---

<sup>281</sup> García Hernán, Enrique, “Construcción de las Historias de España en los siglos XVII y XVIII”, en Ricardo García Cárcel (coord.) *La construcción de las Historias de España*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, pp. 127-193, pp. 177, 188 y 189.

<sup>282</sup> García Hernán, “Construcción de las Historias de España”, p. 189

<sup>283</sup> Pérez Garzón, Juan Sisinio, “El nacionalismo historiográfico: herencia del siglo XIX y dato precedente de la obra de R. Altamira”, en Armando Alberola (ed.), *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudio “Juan Gil-Albert”, 1987, pp. 353-367, pp. 358 y 359.

<sup>284</sup> Pérez Garzón, Juan Sisinio, “La creación de la Historia de España”, en Juan Sisinio Pérez Garzón y Eduardo Manzano *La gestión de la memoria, la historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Editorial Crítica, 2000, pp. 63-110, pp. 70 y 76.

<sup>285</sup> Pérez Garzón, Juan Sisinio, “La creación de la Historia de España”, p. 77.

en los treinta volúmenes de la *Historia general de España* de Modesto Lafuente (1806-1866) publicados entre 1850 y 1867.<sup>286</sup>

La traducción de las obras de la Historia universal de sus lenguas originales al español, es otro aspecto que cambió la perspectiva de los historiadores españoles respecto al concepto de la síntesis de la historia. Obras como *Historia General* de Ernest Lavisse y Alfred Nicolas Rambaud, cuya traducción al castellano se publicó desde 1908 por Vicente Blasco Ibáñez, e *Historia del Mundo en la Edad Moderna* de la Universidad de Cambridge, cuya traducción al castellano empezó a publicarse en 1914 bajo la dirección de Eduardo Ibarra, estimularon a que los historiadores planteasen “por la primer vez... la síntesis de historia de España como civilización”, como vamos a observar este aspecto, más adelante en las obras de Rafael Altamira.<sup>287</sup>

Rafael Altamira (1866-1951) es uno de los historiadores españoles que pertenece a las primeras generaciones anteriores a la Guerra Civil. Consiguió realizar una historia de síntesis del pasado del pueblo español, y que logró marcar una etapa madura de la historiografía nacional española, adaptando en sus estudios, el nuevo concepto de la historia de la civilización.<sup>288</sup> La trascendencia de las publicaciones de Altamira estriba en usar una nueva metodología que los historiadores europeos utilizaban en este momento.

Por la importancia de la obra de Rafael Altamira en el campo de la historia de la civilización, y por los vínculos propuestos entre el discurso de Altamira y el de Asín Palacios, creemos conveniente analizar qué significa la *Kulturgeschichte* en la obra de Altamira, cuáles eran los temas más relevantes que trataba, y cuáles son las herramientas metodológicas que usaba al respecto.

## **5.2. *Kulturgeschichte* en la obra de Rafael Altamira**

Rafael Altamira nació en Alicante en 1866, en 1882 comenzó su carrera de Derecho en Valencia y se licenció en 1886.<sup>289</sup> En la universidad de Valencia tuvo sus primeros contactos con el krausismo a través de sus profesores, como, por ejemplo, Eduardo Solar, quien, le facilitó unas fuentes sobre el krausismo, cuales fueron como dijo Altamira “los

---

<sup>286</sup> Pasamar Alzuria, Gonzalo Vicente y Peiró Martín, Ignacio, *Historiografía y práctica social en España*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987, p. 6. Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa*, p. 201.

<sup>287</sup> Ladero Quesada, Miguel Ángel, “La primera madurez de los estudios históricos en España”, *La España Medieval*, vol. 35, 2012, pp. 413-434, p. 420.

<sup>288</sup> Jover Zamora, “De la literatura como fuente histórica”, pp. 337 y 338. Pérez Garzón, “El nacionalismo historiográfico”, pp. 353 y 354.

<sup>289</sup> *Diccionario biográfico español*, vol. III, Real Academia de la Historia,

*primeros libros fundamentales que habían de labrar la base de mi futura labor científica*".<sup>290</sup> Para hacer el Doctorado, se trasladó a la Universidad Central en Madrid, y llegó a defender su tesis en 1887 sobre *Historia de la propiedad comunal* bajo la dirección de Gumersindo de Azcárate (1840-1917). Allí, se encontró con un grupo de catedráticos de la Institución Libre de Enseñanza (1876-1936), entre ellos Giner de los Ríos (1839-1915) y Nicolás Salmerón (1838-1908), quienes influyeron mucho en su formación intelectual liberal. Gracias a ellos, entró en la Institución "primero como auxiliar y después como director de su *Boletín*". Altamira fue secretario del Museo Pedagógico desde 1888 hasta 1897, donde daba cursos sobre "Historia de España en el siglo XVIII", "Historia de la civilización española" y "Metodología en la enseñanza de la Historia". Estos cursos fueron "fruto de su nombramiento en comisión por el Ministerio de Fomento para estudiar la organización de los estudios históricos en Francia en todos los grados de la institución pública".<sup>291</sup>

Gracias a esta beca del Museo Pedagógico, Altamira tuvo una estancia en Francia en 1890, donde pudo comunicarse con los más destacados historiadores de la época como Charles Seignobos (1854-1942), Charles Victor Langlois (1863-1929) y Ernest Renan (1823-1892). Asistió los seminarios que organizaban estos grandes historiadores sobre los estudios históricos en la Sorbona y el Collège de France, y así conoció las corrientes positivistas y las metodologías modernas de la historiografía. Asimismo, Altamira conocía las nuevas tendencias y teorías de la historiografía que surgen en Alemania e Inglaterra. En sus obras, citaba, como referencia, el relevante libro de Ernst Bernheim *Lehrbuch der historischen methode und geschichtsphilosophie*, (Manual de metodología histórica y de la filosofía de la historia), publicado en 1879, y el célebre ensayo del historiador británico Buckle (1821-1862) *Historia de civilización en Inglaterra* (1857-1861).<sup>292</sup> Altamira adoptó estas perspectivas positivistas en sus libros. De igual manera, éstas se manifiestan en los seminarios que dio mientras dirigía la sección de "Metodología de la Historia" en el Centro de Estudios Histórico desde 1910 hasta 1918. Es preciso mostrar, como observa Carreras Ares, que Altamira no seguía todo lo que presentaban estos historiadores, sino que veía algunos aspectos con ojos críticos. Altamira criticaba,

---

<sup>290</sup> Coronas González, Santos M. *Dos estudios sobre Rafael Altamira*, Oviedo, Academia asturiana de jurisprudencia, 1999, p. 12.

<sup>291</sup> Coronas González, *Dos estudios sobre Rafael Altamira*, p. 14.

<sup>292</sup> Pasamar Alzuria, y Peiró Martín, *Historiografía y practica social*, p.26. Jover Zamora, "De la literatura como fuente histórica", p. 313. Boyd, Carolyn P., *Historia patria, política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, S. A., 2000, p. 127.

por ejemplo, la falta del sentido de la “composición históricos” que muestran los alumnos alemanes en los seminarios de la enseñanza de la historia.<sup>293</sup>

Altamira ganó la primera Catedra de la Historia General del Derecho en la universidad de Oviedo en 1897. Allí, su papel no se limitó a las actividades dentro de la universidad, sino que desempeñó un papel bastante importante en la Extensión Universitaria desde 1898. Estaba convencido de que la enseñanza y la cultura deben llegar a las clases populares, y no solamente a los alumnos universitarios. El programa de la Extensión Universitaria, que fue una imitación al modelo británico, pretendió difundir la enseñanza de la historia en círculos más populares. Con lo cual, los profesores daban clases y seminarios al público en la universidad, “la Sociedad Obrera Industrial de Avilés, el Casino Obrero de la Felguera y el Círculo de la Unión Mercantil e Industrial de Gijón”.<sup>294</sup> Gracias a este proyecto, Altamira realizó muchos viajes a Estados Unidos y varios países de América Latina. Dichos viajes indicaron “el inicio de su gran vocación americanista, que le acompañó desde entonces durante toda su vida”, y donde pasó sus últimos años exiliados hasta su muerte en 1951 en México.

Sus preocupaciones por la enseñanza y la metodología de la Historia se ven muy claramente en sus obras *La enseñanza de la historia* cuya primera edición data al año 1891, y en el discurso que dio en la apertura del año académico 1888/1889 “*La Universidad y el patriotismo*” sobre “los principios y métodos institucionales sobre la educación... verdadero alegato de regeneracionismo de la educación”.<sup>295</sup> En cuanto a la cuestión de la metodología en los estudios históricos, Altamira pretendió escribir una Historia “liberada de mitos” y apta para emplear los métodos modernos aplicados en los estudios históricos en Francia y Alemania.<sup>296</sup> Con lo cual, en libros como *Historia de España y de la civilización española* (1900) y *Cuestiones modernas de historia* (1904) defendía “el rigor en el uso de las fuentes”, así como, buscaba “enfoques que fueron más

---

<sup>293</sup> Carreras Ares, Juan José, “Altamira y la historiografía europea”, en Armando Alberola Romá (ed.) *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios “Juan Gil-Albert”, 1988, pp. 395-413, p. 396.

<sup>294</sup> Tuñón de Lara, Manuel, “Rafael Altamira en su tiempo: el marco cultural”, en Armando Alberola (ed.) *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios “Juan Gil-Albert”, 1987, pp. 17-26, pp. 23 y 24.

<sup>295</sup> Tuñón de Lara, “Rafael Altamira en su tiempo”, p. 22.

<sup>296</sup> Pasamar Alzuria, “Las «historias de España» a lo largo del siglo XX”, en Ricardo García Cárcel (coord.) *La construcción de las Historias de España*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, pp. 299- 381, p. 307

allá de lo político y militar” para redactar una historia de síntesis del pueblo español.<sup>297</sup> Vista la historia como una visión de conjunto que debe estudiar tanto lo externo como lo interno, Tuñón de Lara considera que Altamira desempeñó en la historiografía española un papel parecido al de Henri Berr en su *Revue de synthèse historique*.<sup>298</sup> La aportación de Altamira, en este sentido, fue muy particular en su momento en España, de manera que F. Braudel le consideró “revolucionario para su época”.<sup>299</sup>

En sus obras, podemos observar que el concepto de la *Kulturgeschichte* aparece a través de dos manifestaciones, primero: como tendencia moderna de la historiografía del siglo XIX, y segundo, en sus relaciones con unos tratados medievales de la historiografía, sobre todo la obra de Ibn Jaldūn en el siglo XIV. Por ello, vamos a analizar la manifestación de este término, en el presente apartado, a través de ambas manifestaciones.

#### 5.2.1. *La Kulturgeschichte como tendencia moderna de la historiografía*

En cuanto al término, Altamira usaba la palabra tanto en alemán: *Kulturgeschichte* como en español en las siguientes formas: historia civil e historia de la civilización. Para explicar su material de trabajo, Altamira señaló que “al lado de los capítulos usuales de historia política, [hay] otros de lo que se ha llamado *Kulturgeschichte*”.<sup>300</sup> El término “historia civil mixta”, está presente también en el léxico de Altamira para describir el material que estudió el filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626). Según él, Bacon fue uno de los precursores de esta tendencia de la historia debido a su estudio de los variados aspectos de la vida, tales como la geografía, la historia de ciudades, las costumbres, el clima, etc.,...<sup>301</sup> A pesar de eso, Altamira reconoció que la gran aportación en el campo de la *Kulturgeschichte* corresponde a los historiadores alemanes, que desde finales del siglo XIX lograron escribir la historia de su pueblo basándola en sus dos elementos principales: su vida política y el desarrollo de su cultura.<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> Wulff, Fernando, *Las esencias patrias, historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI -XX)*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 194 y 195.

<sup>298</sup> Tuñón de Lara, “Rafael Altamira en su tiempo”, p.25

<sup>299</sup> Braudel, *la historia y las ciencias sociales*, pp. 137 y 138.

<sup>300</sup> Altamira y Crevea, Rafael, *Filosofía de la historia y teoría de la civilización*, Madrid, Ediciones de la Lectura, 1916, p. 16.

<sup>301</sup> *Historia universal*, escrita parcialmente por profesores especialistas, bajo la dirección del eminente historiógrafo Guillermo Oncken, discurso preliminar por Rafael Altamira, Barcelona, Edición de Montaner y simón, 1917, vol. 1, p. VII.

<sup>302</sup> Altamira y Crevea, Rafael, *Cuestiones modernas de historia*, Madrid, Ambrosio Pérez y Cia, 1904, pp. 12 y 13.

Altamira usaba también los términos “historia interna” e “historia externa” como otra forma de llamar a la historia cultural y la política. En la introducción de su *Historia de España y de la civilización española*, Altamira mostró que esta obra sigue el camino de “esos meritísimos ensayos (entre los cuales también deberá citarse el del Sr. Moreno Espinosa), dando mayor importancia a la historia interna, ligándola con la política”.<sup>303</sup> Pero al mismo tiempo, negaba que la historia interna fuera equivalente o sinónimo de la filosofía de la historia, como mostró “Así, yo he oído calificar mi *Historia de España y de la civilización española* como una obra de filosofía histórica (aunque es lisa y llanamente narrativa), tan sólo porque contiene, al lado de los capítulos usuales de historia política, otros de lo que se ha llamado *Kulturgeschichte* o historia interna”.<sup>304</sup>

Parece que el uso de esos términos (historia interna y externa) para describir la historia de la civilización y la historia política era común en esta época en España.<sup>305</sup> Un aspecto que se puede atribuir a la influencia del *Compendio de la historia universal* de George Weber, quien usaba estos términos para distinguir la historia política y la de la civilización. El libro fue traducido al castellano en 1853 por Julián Sanz del Río y “desempeñó un papel crucial en España” como observó F. Braudel.<sup>306</sup> Por su parte, Julián Ribera puso de manifiesto en su libro *Lo científico en la historia* publicado en 1906, la difusión de esta terminología (interna y externa), “aún se lee en algunos libros la clasificación de lo *interno* y *externo* en historia” para mostrar “una fórmula científica” de las diferentes orientaciones en los estudios históricos. Ribera explicó que el uso de estos términos no es la forma más oportuna para llamar la historia política y la cultural, dado que “en la observación científica todo es *interno*”, y que detrás de cualquier aspecto que se puede considerar evidente o superficial, se encuentra “la ley que lo rige”, que es siempre profundo y no es nada externo. En este sentido, Ribera puso de relieve el hecho de que todos los fenómenos en la historia “obedecían al principio de la atracción universal”, y que una de las principales tareas del historiador es explicar estas leyes.<sup>307</sup>

---

<sup>303</sup> Altamira y Crevea, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Luis Tasso Publicaciones, 1900, vol. 1, p. 10.

<sup>304</sup> Altamira y Crevea, *Filosofía de la historia*, p. 16.

<sup>305</sup> Antonio Maravall, José, “La concepción de la historia en Altamira”, *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 477, 478, marzo – abril, 1990, pp. 13- 52, p.17

<sup>306</sup> Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 146.

<sup>307</sup> Ribera y Tarragó, Julián, *Lo científico en la historia*, Madrid, Imprenta de P. Apalategui, 1906, pp.142 y 143.



Es preciso señalar que Miguel Unamuno, en su *En torno al casticismo* publicado en 1895, utilizó otro concepto parecido a la historia interna, que es “intrahistoria”. Según Álvarez Junco, este término no es lo mismo que historia interna “en el sentido cultural o institucional como opuesta a la externa” que se dedica a estudiar los aspectos políticos y guerreros. La “intrahistoria” es un concepto más profundo, dado que se dedica a estudiar “«los valores eternos» de España... [que es] algo muy cercano al volkgeist romántico”.<sup>308</sup>

Altamira también usaba los adjetivos “antiguo y moderno” para referirse a la historia política y la historia de la civilización.<sup>309</sup> Estos términos muestran, hasta cierto modo, que “la historia de la civilización” es una de las características propias de la historiografía en el S. XIX, mientras que la historia política es el modelo antiguo y tradicional en la historiografía. En este contexto, Altamira afirmó que la historiografía en el S. XIX disfruta de novedades en “tres puntos capitales”, que son: primero, “el *método* histórico científico” y el uso de las herramientas de las “ciencias auxiliares” para enriquecer la metodología en los estudios históricos. El segundo indica los cambios en el “*concepto* de la historia”, y el tercero consiste en la “ampliación del *contenido* de la historia humana, sacándola de la limitación... del puro carácter de historia política externa, como vulgarmente se dice”.<sup>310</sup> Según eso, la historia de la civilización aparece, en el discurso de Altamira, como uno de los aspectos destacados de la historiografía en el S. XIX. Obviamente trata de un concepto nuevo de la historiografía que conviene ahora mostrar, analizando los aspectos temáticos y metodológicos más destacados en esta disciplina.

Uno de los principales aspectos que caracteriza la historia de la civilización, la distingue de otras tendencias tradicionales de la historiografía y es considerado como uno “de los grandes triunfos del siglo XIX”, es la amplitud del contenido o “la transformación de la antigua historia política (*Res gestae regumque ducumque et tristia bella*) [(los dolores de la guerra son las hazañas de los reyes y de los generales)] en la historia de la civilización”.<sup>311</sup> Con el verso latino, Altamira quiso resaltar los límites de la historia política, que exclusivamente se dedica a los aspectos políticos, los bélicos, sus héroes y sus reyes. En cambio, la *Kulturgeschichte* considera oportunos “todos los que

---

<sup>308</sup> Álvarez Junco, José, *Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad*, vol. 12, Barcelona, Crítica, 2013, p. 331.

<sup>309</sup> Altamira y Crevea, *Cuestiones modernas de historia*, pp. 11 y 12.

<sup>310</sup> Altamira y Crevea, *Cuestiones modernas de historia*, p. 2.

<sup>311</sup> Altamira y Crevea, *Cuestiones modernas de historia*, p. 11.

tocan a las restantes esferas de actividad del hombre” como “su arte, su religión, su ciencia, sus costumbres, su organización económica, las ideas de la masa” etc., para escribir la “historia de la civilización”.<sup>312</sup>

Sin embargo, Altamira negaba el hecho de escribir la historia de un pueblo dependiendo de un solo aspecto, sea el político o el cultural. Por lo tanto, mostró que lo importante en la historia de la civilización no es solo “incorporar a la literatura histórica el estudio de las ciencias, las artes, la industria, las costumbres, etc.,... de cada pueblo, sino en ver totalmente la vida de éstos”.<sup>313</sup> Este sentido de síntesis de la historia hace a Altamira ver la vida como un organismo, donde se tienen que estudiar todas las actividades del hombre y “todas las funciones de su energía”.<sup>314</sup> En lo que atañe a esta visión, se observa que Altamira estaba influido por muchos historiadores, y sociólogos, como por ejemplo, Herbert Spencer (1820-1903) en *The study of Sociology* (1873), Albert Schäffle (1831-1903) en *Bau und leben der socialen Korpers* (1878) y Ernst Bernheim (1850-1942), a quien Altamira, según Inman Fox, citaba a menudo de su libro *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (1899).<sup>315</sup>

Sin embargo, la trascendencia de la historia de la civilización, no solamente estriba en la novedad que ofrece a nivel temático, sino también en las preguntas que hace en función de las preocupaciones que surgen en un momento dado en la sociedad. Altamira puso de manifiesto que la *Kulturgeschichte* es fruto de un proceso muy largo, que empieza como “aspiración por los teóricos del Renacimiento”, desarrollado “a la manera erudita por muchos historiadores del S. XIX”. Pero aún su “interrogatorio ideal está falto de muchas preguntas que aclaren su proceso y den significación al material de que se nutre”.<sup>316</sup>

Una de estas preguntas urgentes para esta disciplina que propuso Altamira, es sobre la transmisión de la civilización, y sobre todo el papel que desempeña el pueblo conquistado en este proceso frente a otro conquistador. Hablando precisamente sobre el caso de España con los países de América Latina, Altamira preguntaba por qué a los historiadores les extraña “el hecho de que algunos pueblos menos cultos, más férreos,...,

---

<sup>312</sup> Altamira y Crevea, Rafael, *La enseñanza de la historia*, Madrid, Fortanet, 1891, p.84

<sup>313</sup> Altamira y Crevea, *Cuestiones modernas de historia*, pp. 12 y 13.

<sup>314</sup> Altamira y Crevea, *La enseñanza de la historia*, p. 95.

<sup>315</sup> Inman Fox, Eduard, *La invención de España, Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 50, 51.

<sup>316</sup> Altamira y Crevea, *Filosofía de la historia*, p. 113.

menos trabajadores por los principios de fraternidad y solidaridad, hayan procedido comúnmente del mismo modo y hayan cumplido su deber al transmitir la civilización, bien anteponiendo el interés propio, bien imponiéndola por la fuerza o juzgando que no es merecedor de ella el pueblo conquistado, sino el conquistador en la prolongación colonizadora que la conquista misma produce”. Y afirmó que mientras no esté clara la respuesta científica de esta pregunta, “no haya derecho... a juzgar a ningún pueblo o en aspecto de su conducta porque nos faltaría el conocimiento exacto y completo de lo que hizo y la posibilidad de compararlo en igual proporción con la que hicieron los demás”.<sup>317</sup>

En cuanto al tema de la metodología, Altamira rechazaba los modelos anteriores que estudian la historia según un sentido circular como el de Giambattista Vico (1668-1744), y prefería adaptar un “concepto moderno” de la historia que es bastante “distinto” de los modelos antiguos que pretendían ver la historia desde una óptica “evolutiva o genética”. De esta manera, sugirió que los fenómenos culturales y sociales nacen “del germen que se desarrolla en una serie de posiciones ó estados indefinidos de evolución, los cuales muestran un cierto sentido y dirección general”. Este proceso de desarrollo está organizado por unas “leyes” que ponen de manifiesto la marcha de las ideas a lo largo de la historia. En este sentido, Altamira afirmó, citando a Ernst Bernheim, que la historia disfruta de un cierto grado de “continuidad no interrumpida del desarrollo en el tiempo; y, por tanto, la dependencia en el que el momento actual se encuentra respecto a los precedentes”. A modo de conclusión, Altamira puso de relieve que la historia “es una marcha ascendente, continua y acumulada en el desenvolvimiento de las energías y cualidades del sentido social”.<sup>318</sup>

Vista desde este enfoque, la historia para Altamira, estriba en las relaciones de dependencia entre el presente y el pasado. Y a la luz de estas relaciones podemos interpretar los fenómenos de hoy a la luz del pasado en función de la ley de la continuidad que controla el desarrollo de los fenómenos culturales y sociales. Es preciso mostrar que vamos a volver a encontrar en el texto de Asín Palacios los conceptos de la transmisión de las ideas, la continuidad en la historia y las leyes que rigen el movimiento de las ideas.

Podemos concluir que la *Kulturgeschichte* para Altamira no es solamente una tendencia moderna de la historiografía cultivada por los alemanes a finales del S. XIX,

---

<sup>317</sup> Altamira y Crevea, *Filosofía de la historia*, pp. 112 - 114.

<sup>318</sup> Altamira y Crevea, *La enseñanza de la historia*, p. 128

donde daban mucha importancia a los aspectos culturales, económicos y literarios frente a la historia política, sino que representa también un concepto nuevo de la historiografía. Este concepto consiste en ofrecer una interpretación de la marcha y la transmisión de las ideas a lo largo de la historia, bajo unas determinadas leyes que organizan estos procesos.

Después de este pequeño resumen del planteamiento de Altamira sobre la *Kulturgeschichte* como tendencia moderna de la historiografía, es preciso ahora ver cómo construye Altamira unas relaciones entre esta tendencia moderna del siglo XIX, con otras aportaciones del S. XIV.

### 5.2.2. *La Kulturgeschichte y unas aportaciones de la historiografía medieval*

Planteando una historia de la historiografía, Altamira distinguió cuatro grandes fases: la época clásica, la medieval, la época de la restauración, y al final la época moderna. En todas estas fases, menos la moderna, afirmó que había un escaso interés en los estudios de la historia de la civilización frente al interés grande “en la biografía de los reyes y capitanes, ó de los santos y papas”. Salvo los intentos del historiador romano Tácito (56-117) en su *Germania*, o del griego Estrabon, en la época clásica,<sup>319</sup> y otras excepciones más, no podemos encontrar, según Altamira, una historia de la civilización. Por lo tanto, hay que esperar hasta la época moderna para poder ver unos estudios de la historia de la civilización. Sólo en la época moderna, los historiadores se preocupan por mostrar el papel de los aspectos culturales como un elemento importante para escribir la historia de los pueblos, construyendo así “un concepto nuevo de la historia humana”.<sup>320</sup>

A la luz de este planteamiento, Altamira se preguntaba si se pueden encontrar “precedentes” en la Edad Media para el modelo moderno de la *Kulturgeschichte*. Precisamente, Altamira discutía esta cuestión en relación con el libro de al-Muqaddima de Ibn Jaldūn.<sup>321</sup> Convendría señalar que Altamira consultaba el libro de Ibn Jaldūn en su

---

<sup>319</sup> Altamira y Crevea, *La enseñanza de la historia*, p. 81 y 82. Aquí cita Altamira a Croiset, *Herodote et la conception moderne de l'histoire* (Rev. Des deux Mondes, 15 de mayo, 1890), y Wattenbach, *Deutschlands geschichte quellen in Mittelater* (1858).

<sup>320</sup> Altamira y Crevea, *La enseñanza de la historia*, pp. 82 y 83.

<sup>321</sup> Altamira escribe sobre Ibn Jaldūn en dos ocasiones. Primero: "Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn" en *Homenaje de Codera*, 1904, pp. 357-374. El mismo ensayo vuelve a publicar titulado "Precedentes de la metodología y la doctrina historia moderna" como capítulo en su libro *Cuestiones modernas de historia* 1904. Segundo: en la introducción del libro *Historia Universal*, escrita parcialmente por profesores especialistas, bajo la dirección del eminente historiógrafo Guillermo Oncken, discurso preliminar por Rafael Altamira y Crevea, edición de Montaner y simón, Aragón, 1917. En este discurso

traducción francesa realizada por Baron de Slane (1801-1878) *Les prolégomenes d'Ibn Khaldoun* en tres volúmenes publicados entre 1863 y 1868. Es preciso analizar la perspectiva de Altamira en este tema, debido a su relación con lo que aparece en el discurso de Asín Palacios respecto a la *Kulturgeschichte* y las aportaciones de la historiografía musulmana medieval.

Altamira sugirió tres criterios, a través de los cuales podemos estudiar y valorar la aportación de Ibn Jaldūn en cuanto a la disciplina de la historiografía. El primer criterio trata de valorar la “exacta cuenta del alcance y del valor de aquella doctrina en sí misma”, donde hay que determinar la “estimación” de Ibn Jaldūn de “la historia como una ciencia, su concepto del contenido de la historia misma [y] su idea de los elementos que concurren a la producción de la historia humana”. El segundo criterio estudia la contribución de Ibn Jaldūn en su “relación con la historiografía musulmana”, preguntando si su libro ofreció un modelo “superior (ó simplemente distinto) á la de sus antecesores, y si señala ó no un avance genial, una singularidad asombrosa en su pueblo y en su época”. En este contexto, Altamira propone estudiar el libro en su relación con sus antecedentes musulmanes, buscando “reconstruir una serie ideal” que junta las contribuciones de los historiadores musulmanes en esta época. Y así se puede evaluar la aportación de cada uno de ellos y el desarrollo que consiguió en comparación con sus antecedentes. Y gracias a este procedimiento, se pueden evaluar bien los méritos que tiene la aportación de Ibn Jaldūn dentro de su contexto musulmán.

Con respecto al tercer criterio, Altamira sugirió valorar la aportación de Ibn Jaldūn en su relación “con los problemas que actualmente discuten los metodólogos y los filósofos de este ramo de los conocimientos”.<sup>322</sup> En este contexto, puso de manifiesto el riesgo que tiene esta tarea, dado que Ibn Jaldūn se puede convertir en un precedente de las doctrinas modernas del S. XIX, pues en “el afán” que tienen los historiadores de principios del S. XX, “de buscar á todo precedentes”, el concepto que ofrece Ibn Jaldūn a la historia se convierte “en un anticipo de la idea moderna”.<sup>323</sup>

---

preliminar hablaba Altamira sobre Ibn Jaldūn. Podemos citar aquí el comentario que hizo José Luis Garrot sobre el estudio de Altamira. Dijo Garrot: “Este estudio que bajo mi punto de vista sigue siendo uno de los mejores que se han realizado en España sobre el historiador tunecino”. Garrot Garrot, José Luis, “Recepción de Ibn Jaldūn en la historiografía española” *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, José Luis Garrot Garrot y José Luis Martos Quesada (eds.), Madrid, Ibersaf Editores, 2008, pp. 25-32, p. 26.

<sup>322</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”, en Eduardo Saavedra (intro.) *Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, Mariano Escar, 1904, pp. 357-374, p. 358.

<sup>323</sup> Altamira y Crevea, Rafael, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”. p. 359.

Teniendo estas nociones en cuenta, Altamira discutía la relación que se puede construir entre Ibn Jaldūn y la *Kulturgeschichte*, mostrando que este tipo de cuestiones es una de las “interesantes hoy día”. Así, preguntó “¿Podría decirse que nuestro autor tenía ya el concepto de lo que hoy se llama la historia de la civilización?” Es verdad, según Altamira, que Ibn Jaldūn en algunos párrafos “concibe en efecto la historia como *Kulturgeschichte*”, mientras que, en otras partes, su enfoque se centró más en la historia política de “los soberanos y de las dinastías”. Altamira concluyó que es difícil afirmar que Ibn Jaldūn llega a escribir una “historia de la civilización”, dado que el historiador musulmán del S. XIV “no llegó a ver aquel concepto a la manera y con el sentido que hoy tiene para nuestros historiadores”.<sup>324</sup>

Altamira planteó la aproximación entre Ibn Jaldūn y la *Kulturgeschichte* como ejemplo del trabajo de muchos historiadores de su tiempo quienes tienen el “afán” de buscar precedentes a todos los fenómenos recientes, “convirtiéndolos, por muy remotos que sean o correspondientes a modos de civilización muy apartados del actual, en un anticipo completo de la idea moderna,..., desconociendo así la diferencia de aspecto que, con relación a tiempos distintos, ofrecen unos mismos problemas, en su planteamiento y en el punto de vista desde el cual se atiende a ellos”. Por ello, Altamira sugirió que los historiadores deben diferenciar entre términos como “la *iniciación* y el *atisbo*” por un lado, y otros como “la *existencia* anterior de la misma cosa actual” por otro.<sup>325</sup>

Es cierto, propuso Altamira, que podemos encontrar aspectos en común entre la *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna de la historiografía y unos tratados de “los geógrafos y viajeros” de la época clásica que escribieron “noticias y explicaciones referentes a la religión, cultura, costumbres, grupos de población, condiciones físicas del país, etc.,”. Pero estas coincidencias entre los modelos clásicos y los modernos no quitan “el sentido predominantemente político de la historiografía antigua”, ni tampoco permiten convertir dichos tratados de la historiografía clásica en precursores de la *Kulturgeschichte* del S. XIX.<sup>326</sup> Por consiguiente, Altamira puso de manifiesto la importancia de averiguar, por un lado, cómo perciben los historiadores clásicos y medievales la historia y, por otro lado, cómo la entienden los historiadores modernos, para no proponer precedentes y

---

<sup>324</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún”, p. 368

<sup>325</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún”, p. 359.

<sup>326</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún”, p.369, y aquí Altamira citó a Pons Boigues, pp. 375, 376, 377, 381-2 y 383.

precursores de las tendencias modernas sin tener en cuenta las diferencias principales entre ellos.<sup>327</sup>

Según eso, Altamira explicó que los historiadores medievales no entienden “el sentido de la cultura intelectual” tal y como ahora se concibe. De hecho, Ibn Jaldūn cuando escribía su historia no tenía el mismo concepto de los autores alemanes del siglo XIX que escriben la *Kulturgeschichte* en su sentido moderno. En este sentido, Altamira puso de manifiesto que algunos historiadores exageran al ver en los textos antiguos cosas que realmente no tienen. Y eso solamente para encontrar un hilo que une tratados que pertenecen a fechas bastante distintas. Por ello, Altamira consideró que el uso de los términos “atisbo”, o “modelos parciales” es oportuno para describir la relación entre los conceptos modernos de la historiografía y los clásicos o medievales.

A la luz de estas ideas, Altamira sugería una metodología de “averiguación de fuentes” que pretende “no precipitarse á declarar la identidad antes de haber penetrado el sentido que el autor les daba en relación con la totalidad de su doctrina y de sus conocimientos. Cosas que á primera vista parecen iguales, por las palabras o por su definición exterior, luego se señalan bien como derivadas de principios distintos”.<sup>328</sup> Aplicando esta metodología en el caso de Ibn Jaldūn, Altamira sugería “conocer a fondo todos los autores importantes anteriores a Abenjaldūn” para mostrar sus ideas principales en cuanto al concepto de la historia, y sus métodos haciendo una “lectura entera de sus obras”. Investigando los autores anteriores a Ibn Jaldūn, se podría determinar la novedad que éste aportó tanto en la historiografía musulmana como en la historiografía en contextos más amplios.<sup>329</sup> Según esto, se puede comprender “el valor que tiene cada uno de esos autores respecto a la manera de entender y aplicar la doctrina”.<sup>330</sup> Reconociendo la importancia de esta tarea dentro de la historiografía escrita por los árabes, Altamira afirmó que es muy difícil de realizar. Ni los arabistas mismos pueden realizarla, “en la medida necesaria, por la pérdida o el desconocimiento actual de muchos escritos de historiadores árabes”<sup>331</sup>

---

<sup>327</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”, p. 360

<sup>328</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”, pp. 359 y 360.

<sup>329</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”, pp. 358 y 359. A continuación, alude Altamira a las notas de Slane, en las que el traductor intentaba buscar precedentes del método utilizado por Abenjaldūn, incluso citaba Salne a autores no musulmanes, v. g. Aristoteles y los pseudo-Aristoteles. Nota, 2, p. 359.

<sup>330</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”, p.369

<sup>331</sup> Altamira y Crevea, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldūn”, pp. 358 y 359

Es preciso señalar aquí que el planteamiento de Altamira es muy distinto de la perspectiva de Asín Palacios, a pesar de que ambos emplearon la *Kulturgeschichte* como metodología en sus publicaciones. Aplicando la metodología de “la averiguación de las fuentes”, Altamira pretendía contextualizar los textos clásicos o medievales en su propio ámbito histórico y cultural, con el fin de entender su sentido, su finalidad y su valor en este ámbito. Dicho procedimiento, para Altamira, era fundamental y más importante que evidenciar las semejanzas entre textos medievales y otros modernos y proclamar que unos son precedentes a otros. En cambio, la tesis de Asín Palacios radica precisamente en todo lo contrario: en mostrar las analogías entre las ideas y los textos de muy distintas culturas, sin dar mucha importancia a investigar su mérito en su propio contexto. Como modo de ejemplo, Asín Palacios estaba interesado en mostrar las relaciones de Ibn ‘Abbād de Ronda y San Juan de la Cruz más que en señalar los nexos de Ibn ‘Abbād y la mística musulmana, o en mostrar las analogías entre Ibn Rušd y Santo Tomás de Aquino más que en estudiar al filósofo musulmán en su propio entorno musulmán.<sup>332</sup>

A la luz de este resumen del planteamiento de Altamira sobre el concepto de la *Kulturgeschichte*, podemos señalar en qué puntos se coincide con el planteamiento de Asín Palacios, y cómo en otros se distinguen, viviendo en la misma época y trabajando juntos en el Centro de Estudios Históricos durante seis años desde 1910 hasta 1916. Creemos, como se verá más adelante, que ello responde a las distintas motivaciones ideológicas de un autor y otro.

Ahora, nos ocupamos de analizar un contexto más cercano Asín Palacios. Así, estudiamos la manifestación de los estudios históricos y la *Kulturgeschichte* en el arabismo español.

---

<sup>332</sup> Véase: Asín Palacios, Miguel, “Un precursor hispano musulmán de San Juan de la Cruz”, *al-Andalus*, 1: 1, 1933, pp. 7- 79. “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”, en en Eduardo Saavedra (intro.) *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado, estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Mariano Escar, 1904, pp. 271-331.



### 5.3. La *Kulturgeschichte* en el arabismo español

Nuestro objetivo en este apartado es mostrar las características más destacadas en el arabismo español desde finales del siglo XVIII, hasta la primera mitad del siglo XX. En este contexto, hacemos hincapié en los tratados que se dedican a los estudios históricos y sobre todo a la historia de la civilización, las circunstancias que los rodean y los aspectos tanto temáticos como metodológicos de estos estudios. Es preciso señalar que queda fuera de nuestro objetivo hacer una historia del arabismo ni mostrar una lista donde aparezcan todos los arabistas de este tiempo y sus publicaciones. Por otro lado, averiguamos unas características comunes como el carácter nacionalista y los aspectos metodológicos que aparecen en los estudios acerca de la historia de la civilización en la historiografía europea, el orientalismo centroeuropeo, la historiografía española y el arabismo español. Así, veremos el hilo conductor que une todas estas contribuciones sobre la historia de la civilización.

#### 5.3.1. *Las publicaciones de los arabistas españoles: Entre la gramática y la historia*

El punto de partida de gran parte de la narración sobre la historia del arabismo español empieza en el siglo XVIII. Fernando Rodríguez Mediano piensa que hay “otra historia, un poco menos conocida” del arabismo español durante los siglos XVI y XVII. Las informaciones que se encuentran en el pergamino de la Torre Turpiana y los plomos del Sacromonte han sido, para Rodríguez Mediano, una fuente primaria para mostrar la historia del arabismo español durante los siglos antes mencionados. En este contexto, destacan figuras que se interesaban por los escritos en árabe, como “Diego de Urrea, traductor de árabe, persa y turco para la monarquía hispánica” quien traducía partes de los plomos del Sacromonte, Marcos Dobelio fue otro que traducía partes de kitāb *al-Tārīj* de Abu al-Fidā, bajo el título *Suma que trata del tiempo cuando los mohametanos ganaron a África, y cómo después pasaron a África*.<sup>333</sup> Estos autores consideraban el

---

<sup>333</sup> Rodríguez Mediano, Fernando, “El arabismo y los límites de la representación. Sobre la erudición orientalista española en época moderna”, en José A. González Alcantud y André Stoll (eds.) *El*

árabe como “la llave del verdadero saber”, así como encontraban en las fuentes árabes otra fuente de la historiografía.<sup>334</sup>

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, y durante el siglo XIX, podemos observar unas ciertas obras de arabistas españoles que eran al mismo tiempo clérigos que se dedicaron al estudio de la gramática de la lengua árabe. Pedro Martínez Montávez considera que estas contribuciones forman parte de un “arabismo desconocido” en España debido a los pocos trabajos que se dedican a estudiar los trabajos de estos arabistas.<sup>335</sup>

Entre los estudios de la gramática mostrados por Martínez Montavéz, destaca el libro del padre Francisco Cañes (1720-1795): *Gramática árábigo-española, vulgar y literal, con un diccionario árábigo español, en que se ponen las voces más usuales para una conversación familiar, con el Texto de la Doctrina Cristiana en el idioma árábigo* publicado en 1775. El interés mostrado por el autor en las cuestiones del dogma cristiano y el tema de las misiones se ve claramente a través de muchos aspectos en el libro. De hecho, Francisco Cañes puso de manifiesto que su libro se dedica “a la pública utilidad de la nación, y al uso de las misiones de Tierra Santa”. Para él, aprender el árabe es importante para poder “entender el significado de un gran número” de palabras del romance que tuvieron influencias por el árabe, así como también para leer los manuscritos y las inscripciones escritas en árabe. Pero no solamente eso, siendo el árabe una lengua de la familia “Ebra”, aprenderla es imprescindible para “entender la Sagrada Biblia” mejor.<sup>336</sup> En el discurso de Francisco Cañes, se puede observar que el estudio de la lengua árabe está muy vinculado con unas funciones teológicas como el caso de las misiones y el de la interpretación del Antiguo Testamento.

Martínez muestra también el trabajo de fray Patricio de la Torre (1760-1819): *Ensayos de la gramática y la poética de los árabes* (1787), como ejemplo del “arabismo desconocido”. En la portada del libro, aparece otro título en árabe, que es

---

*mediterráneo plural en la Edad Moderna, sujeto histórico y diversidad cultural*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2011, pp. 171- 190, pp. 179- 181. Para más información sobre el tema véase: Rodríguez Mediano, Fernando “Fragmentos de orientalismo español del s. XVII”, *Hispania*, 66, n. 222 (enero-abril 2006), pp. 243-276.

<sup>334</sup> Rodríguez Mediano, “El arabismo y los límites de la representación”, pp. 183-185

<sup>335</sup> Martínez Montávez, Pedro, “Sobre el aún ‘desconocido’ arabismo español del siglo XIX”, *Ensayos marginales de arabismo*, Madrid, Instituto de estudios orientales y africanos, Universidad Autónoma de Madrid, 1977, pp. 3-22, pp. 9- 11.

<sup>336</sup> Cañes, Francisco, *Gramática árábigo- española, vulgar y literal, con un diccionario árábigo español, en que se ponen las voces más usuales para una conversación familiar, con el Texto de la Doctrina Cristiana en el idioma árábigo*, Madrid, Imprenta de don Antonio Pérez de Soto, 1775, pp. II, IV.

En la introducción del libro, Patricio de la Torre mostró la importancia de aprender el árabe para los españoles por varias razones. Además de su utilidad para ver el origen de algunas palabras españolas, es relevante para “poder leer y entender un sin número de escrituras é inscripciones que están repartidas por todo el Reyno desde la entrada de los árabes en España; y para mejorar la historia de la península”.<sup>337</sup> Patricio de la Torre dedicó una buena parte de su introducción a explicar la importancia que tiene el árabe para el estudio de las monedas y las inscripciones en los palacios, mezquitas, etc., y también para ponerse en contacto directo con las fuentes históricas escritas por los árabes que tienen muchos méritos por “el nuevo ser que dieron a las ciencias”. Pese a que el libro se dedica a la gramática, el autor era consciente de las dimensiones históricas que estimulan a los estudiantes españoles para aprender el árabe. Un idioma con el que se pueden leer las fuentes históricas escritas en árabe y cotejarlas con las españolas para no quedar solamente con las fuentes cristianas como referencia para la historia medieval.<sup>338</sup>

Manuel Bacas Merino (S. XVIII-1814) es otro arabista que escribió sobre la gramática árabe, como aparece en su libro *Compendio gramatical para aprender la lengua árábica, así sabia como vulgar* publicado en 1807, y que elige también un título árabe para el libro, que es

اختصار نحوي في درس العربية على الكيفية اللغوية والعامية

Bacas Merino reconocía la importancia de aprender el árabe tanto para leer las fuentes escritas en este idioma que narran una parte importante de la historia de España, como para estudiar el vocabulario español influido por el árabe. Pero la gran relevancia de aprender el árabe lo relacionó Manuel Bacas Merino con la actualidad. Él consideraba que aprender el árabe es fundamental para que los españoles sepan traducir del árabe al español y al revés, una tarea fundamental para mejorar “las relaciones políticas y mercantiles” que tenía el pueblo español con los árabes sobre todo con los marroquíes.<sup>339</sup>

José Moreno Nieto (1825-1882) es otro arabista español que se dedica a los estudios de la gramática árabe. Publicó en 1872 *Gramática de la lengua árábica*, donde criticaba

<sup>337</sup> Torre, Patricio de la, y Asensio, Miguel García, *Ensayos de la gramática y poética árabe*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha, 1787, p. IV

<sup>338</sup> Torre, *Ensayos de la gramática y poética árabe*, p. XV

<sup>339</sup> Bacas Merino, Manuel, *Compendio gramatical para aprender la lengua árábica, así sabia como vulgar*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1807, p. IV.

las aportaciones de Francisco Cañes y Bacas Merino por ser “incompletas”, y por carecer “de todo valor científico”. Su objetivo era escribir una gramática “acomodada a las necesidades de la enseñanza”. Por eso consultó los libros de los orientalistas europeos sobre el tema, y tuvo como referencia los libros del orientalista francés Silvestre de Sacy (1758-1838) y del alemán Heinrich Ewald (1803-1875).<sup>340</sup>

En el siglo XX, Asín Palacios escribía un libro de gramática árabe fundamental para los alumnos que estudian el idioma, que se titula *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática* publicado en 1939. Asín afirmó en la introducción de este libro que la finalidad casi exclusiva de la enseñanza del árabe en las universidades españolas es hacer a los alumnos capaces de interpretar los textos “para la historia política y cultural del islam, principalmente español”.<sup>341</sup> El libro como en función de esta tarea, se divide en tres partes principales. En la primera parte, Asín Palacios explicó “Elementos de gramática”, que según él ayuda al alumno a traducir los textos del árabe clásico al castellano. Después, puso un “glosario” ordenado y que depende de la raíz de la palabra en árabe para facilitar la tarea de la traducción de los textos del árabe al castellano. Mientras que en la tercera parte del libro mostró unos textos extraídos de fuentes árabes sobre la historia, la filosofía y la literatura en al-Andalus como ejemplos de la traducción para los estudiantes, como *Tawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm, *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī, y *Faṣl al-maqāl* de Ibn Rušd. A pesar de que estos tratados se dedican al estudio de la gramática, sus autores fueron conscientes de otros objetivos teológicos, históricos, académicos, o incluso políticos y mercantiles que el estudiante espera realizar a través de su estudio de la gramática del árabe.

Según Asín Palacios, los arabistas españoles prestaron más atención a estudiar la historia de al-Andalus que el árabe en sí como lengua. En la introducción al libro de su maestro Julián Ribera *Disertaciones y opúsculos* publicado en 1928, es decir después de casi 30 años de publicaciones propias en temas de historia y literatura árabe y musulmana, Asín Palacios reconoció que el estudio de la lengua es simplemente “un instrumento y un medio: la llave que franquea la puerta de la historia pasada [y] la propedéutica de la historia del islam”.<sup>342</sup> En el mismo sentido, Ángel González Palencia (1889-1949) puso de manifiesto que el estudio filológico de la lengua árabe no se puede considerar un gran

---

<sup>340</sup> Moreno Nieto, José, *Gramática de la lengua árabe*, Madrid, 1872, pp. V y VI.

<sup>341</sup> Asín Palacio, Miguel, *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática*, IV edición, Madrid, Publicaciones de las escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, 1950, p. 5.

<sup>342</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo I, p. XVII

interés para los arabistas españoles puesto que ellos “no han tomado la lengua como fin, sino como medio [y] como instrumento” para escribir unos capítulos de la historia, y precisamente la historia de al-Andalus.<sup>343</sup>

Como planteó Asín Palacios en 1928 y según la historia del arabismo de James Monroe, los arabistas españoles prestaron más atención en primer lugar a escribir la historia de al-Andalus desde el enfoque político, como apareció en las publicaciones de José Antonio Conde (1766-1820), Pascual Gayangos (1809-1897), Francisco Javier Simonet Beca (1829-1897), Eduardo Saavedra (1829-1912) y Francisco Codera Zaidín (1836-1917). Mientras que Ribera y Tarragó y Asín Palacios empezaron a escribir la historia de al-Andalus desde el punto de vista cultural. En este sentido, sus trabajos marcan el inicio de una etapa nueva en el arabismo español. Por lo tanto, Eduardo Manzano llega a concluir que el arabismo español nació como una “disciplina histórica”, mientras que su interés filológico se dedica a preparar y “editar unos textos indispensables” como material para los estudios históricos.<sup>344</sup> Pues, el notable papel de los arabistas españoles en la Real Academia de la Historia representa una muestra tanto del interés de los arabistas en los temas de la historia, como de la importancia que concedió la Academia a la historia de al-Andalus siendo parte de la historia nacional.<sup>345</sup> Tal aspecto lo señaló Codera en su discurso en la Universidad Central en 1866 mostrando que “la Real Academia de la Historia, dando entrada entre sus miembros a entendido arabistas, ha dado pruebas de la predilección con que mira estos estudios”.<sup>346</sup> En este sentido, podemos considerar que la publicación de la *Colección de obras arábicas de historia y geografía* que la encargó la RAH, es otra prueba de dicho interés. La *Colección*

---

<sup>343</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 186

<sup>344</sup> Manzano Moreno, Eduardo, “La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español”, en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Fera García (ed.) *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad Castilla La Mancha, 2000, pp. 23-38, p.24.

<sup>345</sup> La Real Academia de la Historia aprobó la admisión de José Antonio Conde en 1801, y leyó su discurso de ingreso titulado *Memoria sobre la moneda árabe y en especial la acuñada en España por los príncipes musulmanes* en 1804. Pascual Gayangos entró la Academia en 1847 con un discurso sobre *La crónica del Moro Rasis*. Eduardo Saavedra entró en la Academia en 1862 con un discurso titulado *Las obras públicas en los antiguos tiempos*. En 1879, leyó Codera y Zaidín su discurso de ingreso en la Academia sobre la Dominación árabe en la frontera superior en la cuenca del Ebro y en la Galia meridional desde 711 hasta 815. Julián Ribera leyó en el año 1915, con su discurso de ingreso titulado *Huellas que aparecen en los primitivos historiadores musulmanes de la Península, de una poesía épica romanceada que debió florecer en Andalucía en los siglos IX y X*. Asín Palacios leyó su discurso de recepción en 1924, con el título *Abénhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Ángel González Palencia leyó su discurso *Influencia de la civilización árabe* en 1931.

<sup>346</sup> Codera y Zaidín, Francisco, *Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central en el solemne acto de recibir la investidura de doctor en Filosofía y Letras por D. Francisco Codera y Zaidín licenciado en la misma facultad y catedrático numerario de Latín y Griego en el Instituto de Lérida*, Lérida, 1866, p. 69.

tuvo dos volúmenes: *Ajbar machmua* (1867) e *Historia de la conquista de España de Abenalcoitia el Cordobés* (1926).<sup>347</sup> En las siguientes líneas, presentamos un pequeño resumen de los temas que trataron algunos de los destacados arabistas, miembros de la RAH, para observar cómo se van cambiando los temas estudiados en el arabismo desde la historia política a la historia de la civilización.

Entre las publicaciones de José Antonio Conde (1766-1820), destaca su traducción de *Descripción árabe de España de Xerif Aledris, conocido por el Nubiense* publicado en 1799. Conde eligió este libro para traducir, dado que su autor al-'Idrīsī (1100-1165) “trata de nuestra península más de propósito que ningún otro geógrafo árabe que conozcamos”. En su edición, Conde puso el texto en árabe y en cada página alterna su traducción al castellano. El objetivo de esa traducción fue, según Conde, “ilustrar las cosas de nuestra historia”.<sup>348</sup> Otra obra importante de Conde es *Historia de la dominación árabe en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, cuyo primer y segundo tomos se publicaron en 1820, y el tercero en 1821. El libro estriba en “escribir una historia de España basándose en fuentes árabes”. Sin embargo, en él, Conde aprovechó su estudio de los manuscritos en la Biblioteca del Palacio, que se abren, se traducen y se publican en castellano por primera vez.<sup>349</sup> Pero debido a las circunstancias de su fallecimiento, los tomos segundo y tercero se publicaron sin haber sido revisados por él, y, por consiguiente, aparecen muchos errores y repeticiones, y se observa una desorganización en el orden de los temas estudiados. Por eso, aparece un movimiento fuerte de crítica hacia este libro. Orientalistas como Pascual Gayangos en su artículo “Language and literature of the Moriscos” publicado en *British and foreign review* en 1839 y Reinhart Dozy en su libro *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age* publicado en 1849, hicieron muchas críticas, sobre todo por “la mala organización de los materiales, la falta de notas”, el hecho de no citar las fuentes que utilizaba y la repetición de los nombres personales en maneras distintas.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> Rivière Gómez, Aurora, *Orientalismo y nacionalismo español, estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Instituto de Antonio Nebrija de estudios sobre la universidad, 2000, p. 47.

<sup>348</sup> Conde, José Antonio, *Descripción árabe de España de Xerif Aledris conocido por al-Nubiense*, Madrid, Imprenta Real, 1799, p. IX. Para más detalles sobre el libro, véase, Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, pp. 54-56

<sup>349</sup> Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, p. 60.

<sup>350</sup> Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, pp. 60 y 65.

Pascual de Gayangos y Arce (1809-1897) disfruta de especial importancia en el arabismo español dado que fue el primer catedrático de Lengua Árabe en la Universidad Central en 1843, razón por la que se le considera “el verdadero fundador de la moderna escuela de arabistas”.<sup>351</sup> Asimismo, fue, como describió García Gómez en su célebre metáfora, el “terreno propicio” del arabismo español, desde el cual se va creciendo toda la tradición arabista siendo “Codera, la raíz sustentadora; Ribera, el vigoroso tronco; Asín... la flor y el fruto”.<sup>352</sup> Nos interesa ver a través del resumen que hacemos ahora las líneas más importantes en la obra de Gayangos y si es cierto que los arabistas que están fijados en esta metáfora: Codera, Ribera y Asín Palacios representan la difusión del pensamiento de Gayangos.

Gayangos recibió su formación en la lengua árabe, tanto en España como fuera del país. Fue alumno de Silvestre Sacy (1758-1838) mientras estudiaba árabe en el École Spéciale de Langues Orientales durante tres años consecutivos desde 1825 hasta 1828. En Madrid había asistido las clases de árabe en Los Reales Estudios del Colegio Imperial de San Isidro, y a la vuelta de París en 1830, volvía a cursar árabe en el mismo colegio con el Padre Artigas.<sup>353</sup> En 1837, solicitó al gobierno nombrar una cátedra de lengua árabe para profundizar “el conocimiento de nuestras antigüedades, la aclaración de varios puntos oscuros en nuestra Historia y la investigación de los orígenes de la lengua castellana”, que la consiguió en 1843. En esta Cátedra, Gayangos intentó aplicar las nuevas metodologías de enseñanza del árabe que aprendió en sus estancias en París y Londres. A nivel institucional, Gayangos ingresó en la Real Academia de la Historia en 1847, y tres años después fue elegido para formar parte de la Comisión para la búsqueda y recopilación de documentos históricos procedentes de monasterios y conventos suprimidos.<sup>354</sup>

En cuanto a sus obras, publicó en 1839 un artículo titulado “Language and Literature of the Moriscos” en *British and Foreign Review*, en el que presentó un resumen

---

<sup>351</sup> Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, p. 83.

<sup>352</sup> García Gómez, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 290

<sup>353</sup> Álvarez Millán, Cristina, “The life of Pascual de Gayangos 1809-1897”, en Cristina Álvaz Millan y Claudia Heide (ed.) *Pascual de Gayangos, A nineteenth- Century Spanish Arabist*, Edimburgo, Edinburgh University press, 2008, pp. 3-23, p. 4. Vallvé Bermejo, Joaquín, “El arabismo en la Universidad Complutense en el siglo XX”, *Catedráticos en la Academia, académico en la Universidad*, Madrid, Fundación central Hispana, 1993, pp. 97-132, p. 100.

<sup>354</sup> López García, Bernabé, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad de Granada, 2012, pp. 42- 45.

de la historia aljamiada, sus obras principales y su sistema de transcripción.<sup>355</sup> Más tarde, en 1853, publicó una colección de manuscritos aljamiados en la que expuso ciertos aspectos de la vida legal de los moriscos.<sup>356</sup> También, mostró un interés en la traducción de los libros sobre la historia de al-Andalus. Mientras trabajaba en el British Museum publicó entre 1840 y 1843 su *History of the Mohammedan dynasties in Spain* sacada del libro *Nafḥ al-Ṭīb* de al-Maqqarī. Gayangos pensaba que la traducción de las fuentes árabes sobre la historia de al-Andalus era de gran importancia dado que permitía comparar entre las fuentes árabes y cristianas y así se podía escribir una historia más de síntesis de la España medieval.<sup>357</sup>

Francisco Codera Zaidín sucedió a Gayangos en la Cátedra de árabe en la Universidad Central. Nació en Huesca en 1836, y obtuvo el grado de Bachiller en Filosofía y Letras en la Universidad de Zaragoza. Codera ganó una cátedra de griego y latín en el Instituto de Lérida en 1863, para el cual era suficiente el grado de Bachiller. En Lérida se licenció y se doctoró, para que en 1866 ocupe la Cátedra de Griego en la Universidad de Granada donde enseñaba árabe también. Volvió a Zaragoza para ocuparse la Cátedra de Griego y en 1874 se trasladó a Madrid para la Cátedra de árabe.<sup>358</sup> Codera reconoció que su cátedra de árabe en la Universidad no era “materia de mera erudición y lujo científico, sino que base indispensable para ilustrar la historia nacional y dar luz a pasadas civilizaciones”. Según Eduardo Saavedra, Codera consideraba el cultivo de las ciencias históricas de al-Andalus un “deber de su posición oficial”.<sup>359</sup>

En 1866, Codera leyó un discurso en la Universidad Central sobre los mozárabes en los siglos VIII y IX en Córdoba y Toledo. Hablaba sobre varios aspectos de su vida diaria, las capitulaciones que tuvieron con los califas musulmanes, los impuestos que pagaban y cómo profesaban su religión.<sup>360</sup> Por otro lado, dedicó una parte de su discurso a hablar sobre los mártires de Córdoba en el siglo IX.<sup>361</sup> En este discurso utilizaba fuentes

---

<sup>355</sup> Gayangos y Arce, Pascual, “Language and Literature of the Moriscos” *British and Foreign Review*, 8, 1839, pp. 63-95. Monroe, James, *Islam and Arabs in Spanish scholarship*, pp. 71 y 72.

<sup>356</sup> Gayangos y Arce, Pascual, “Tratados de Legislación musulmana, 1. Leyes de moros del siglo XIV: 2. Suma de los principales mandamientos y develamientos, de la ley y sunna por don Ice de Gebir, Alfaquí mayor y Muftí de la aljama de Segovia, año de 1462”, *Memorial Histórico español colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, vol. 5, Madrid, 1853.

<sup>357</sup> Monroe, *Islam and Arabs in Spanish scholarship*, p. 73.

<sup>358</sup> Codera y Zaidín, Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, María Jesús Viguera Molins (ed.), Navarra, Ugoiti Editores, 2004, pp. XXXVIII- XLIV.

<sup>359</sup> *Homenaje a D. Francisco Codera*, pp. XIV y XV.

<sup>360</sup> Codera y Zaidín, *Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central*, pp. 12-26.

<sup>361</sup> Codera y Zaidín, *Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central*, pp. 39-59.



cristianas como por ejemplo los libros de San Eulogio y musulmanas como el libro *Nafh al-Ṭīb* de al-Maqqarī. En la última parte de su discurso, mostró que el interés en estudiar fuentes sobre la historia de al-Andalus estaba creciendo tanto en España como fuera del país, tal y como mostraban la traducción al inglés que hizo Gayangos del libro de *Nafh al-Ṭīb* (1843), el libro de Dozy *Historie des musulmans d'Espagne* (1861-1862) y la traducción de Francisco Fernández González (1833-1917) del libro de Ibn ʿIdāra al-Marrukuṣī *Historia de al-Andalus*.<sup>362</sup>

Además de su importancia para la historia nacional de España, pensamos que los estudios históricos en las obras de Codera tienen igual importancia para ilustrar aspectos históricos del regionalismo. Saavedra mostró que estudiar “la parte más oscura de la historia árabe de su querida patria aragonesa” fue uno de sus motivos principales que movió a Codera a aprender la lengua árabe.<sup>363</sup> De hecho, Codera dedicó su discurso en la Universidad de Zaragoza en 1870 a poner de manifiesto la importancia del árabe para estudiar la historia de los musulmanes en Aragón y Navarra. El curso académico 1869/1870 de la Universidad de Zaragoza pasó sin que ningún alumno cursara la asignatura de árabe.<sup>364</sup> El curso siguiente 1870/1871, Codera dio su célebre discurso sobre la Importancia general que tiene para España el estudio de la Lengua árabe, y en especial para los que han nacido en el antiguo reino de Aragón, en el que señalaba que la lengua árabe tiene mucha importancia para estudiar la historia de la Edad Media. En este sentido, los diccionarios biográficos son relevantes dado que ilustran muchos detalles sobre la vida de los autores musulmanes en cada sector, como los poetas, los médicos, las mujeres célebres, los matemáticos, etc., ... La literatura de viaje es otra fuente importante para la historia de la civilización musulmana, dado que viajeros como Ibn Baṭūṭa e Ibn Ḥawqal escribieron tanto sobre los reyes y los príncipes como sobre el pueblo y descripción de la ciudad. Vista la historiografía musulmana de esta manera, Codera concluía que los historiadores musulmanes mostraron mucho interés en escribir la historia del pueblo y no solamente una historia sobre los reyes y los guerreros como hicieron los historiadores griegos y latinos.<sup>365</sup> También, Codera mostraba que el árabe es fundamental para la

---

<sup>362</sup> Codera y Zaidín, *Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central*, p. 69.

<sup>363</sup> *Homenaje a D. Francisco Codera*, p. XVII

<sup>364</sup> Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, p. XLI

<sup>365</sup> Codera y Zaidín, *Importancia general que tiene para España el estudio de la lengua árabe, y especial para los que han nacido en el antiguo reino de Aragón*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1870, pp. 6, 10 y 14. Es curioso que Asín Palacios pone énfasis en el mismo aspecto hablando sobre la historia política y la historia cultural en el islam en Oriente y al-Andalus.

filología comparada, especialmente para “descifrar las antiguas inscripciones fenicas y conjeturar en cuanto cabe las emigraciones de los semitas en los primeros tiempos antes que la historia propiamente tal deje percibir su luz”.<sup>366</sup>

Si el árabe es importante para conocer la historia de los pueblos en la Edad Media, para los españoles “tiene mayor interés, pues ya no se trata de conocer la historia ajena, sino la propia”. De esta manera, Codera destacó que al-Andalus no es algo ajeno de la historia nacional de España, y por lo tanto identificó lo andaluz con lo español. Para los aragoneses, sobre todo, el árabe tiene especial importancia debido a que el árabe facilita estudiar la literatura aljamiada “que parece en ninguna parte se desarrolló como en Aragón”. Por otra parte, Codera consideraba que la historia de Aragón y Navarra había sufrido muchas injusticias por parte de algunos historiadores contemporáneos. Modesto Lafuente (1806-1866) y Antonio Cavanilles (1805-1864) “ponen solo de manifiesto la debilidad de las pruebas aducidas por los aragoneses y navarros, limitándose a destruir, y aseguran que nada puede edificarse sobre los escombros que ellos amontonan”. Frente a estas fuentes, Codera señaló que los alumnos deben estar “prevenidos” y no prestar “la fe ciega” ante todo lo que leen. Con lo cual, la primera herramienta para realizar esta tarea es conocer la lengua árabe para poder leer varias fuentes sobre la historia de esta época.<sup>367</sup>

Para escribir la historia de la patria española, Codera consideró de gran importancia las informaciones que nos da la numismática. En 1879 publicó su libro *Tratado de numismática árabe-española*, mostrando que a través de las monedas árabes se puede seguir “paso a paso y año por año la historia de nuestra patria durante la Edad Media”.<sup>368</sup> Siguiendo su tarea en escribir la historia política de al-Andalus, en 1899, Codera publicó su libro *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Su perspectiva metodológica en esta obra fue bastante rigurosa. En este sentido, dio mucha importancia a utilizar “todas las fuentes de todo tipo, editadas o inéditas”.<sup>369</sup>

Codera fue consciente de la dificultad de escribir una historia de síntesis del al-Andalus en este tiempo, y, por lo tanto, pensaba que era importante que los arabistas concediesen mucha importancia a escribir monografías. Tal opinión la cambió después de consultar las obras de Ribera y Asín Palacios. Es preciso mostrar aquí cómo va

---

<sup>366</sup> Codera Zaidín, *Importancia general que tiene para España el estudio de la lengua árabe*, pp. 28 y 29.

<sup>367</sup> Codera Zaidín, *Importancia general que tiene para España el estudio de la lengua árabe*, pp. 51 y 52.

<sup>368</sup> Codera Zaidín, Francisco, *Tratado de numismática árabe-española*, Madrid, Librería de Murillo, 1879, p. V.

<sup>369</sup> Codera y Zaidín, Francisco, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, p. XV

cambiando esta perspectiva acerca de escribir la historia política y la historia de la civilización de al-Andalus. En su discurso en la Real Academia de la Historia en 1890, Codera mostró que el arabista español “pudiera escribir la historia sin grandes riesgos”, si se limita a escribir una historia externa, sin meterse en los campos de la filosofía de la historia o los aspectos culturales y sociales de la sociedad musulmana en al-Andalus, debido a “los pocos datos que hasta ahora hay bien estudiados”.<sup>370</sup> Asimismo, propuso que para garantizar un futuro fructífero del arabismo español, los arabistas tienen que dedicarse durante veinte años a “publicar previamente el mayor número posible de textos árabes” y a facilitar “una colección lo más completa posible de las obras publicadas en el extranjero”.<sup>371</sup>

Nueve años después, en su *Decadencia y desaparición de los almorávides de España* publicado en año 1899, Codera mantuvo la misma postura, y puso de manifiesto la importancia de escribir “monografías, dilucidando puntos especiales”. Como “no se haya publicado previamente los muchos libros que se conocen de nuestra historia”, los arabistas no pueden escribir una historia interna de las instituciones, de las ideas y de las costumbres de al-Andalus. Por la falta de información y “por la ignorancia” de estos materiales que tratan de aspectos de la vida social, jurídica, cultural, etc., de al-Andalus, los arabistas españoles no saben “mucho de ello, aunque habría medio de saber bastante, si alguien pudiera estudiar los muchos libros de administración árabe, colecciones de consultas de abogados ó alfaquíes tan notables como el Abenroxd, Abuelo del filósofo Averroes, Abeniyad y otros...”<sup>372</sup>

Sin embargo, en un artículo publicado en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, del año 1913, Codera afirmó que “después de 22 años, he modificado algo mis ideas, en los libros religiosos, gramaticales y literarios de los árabes españoles creía que no se encontrarían datos importantes con relación a la Historia, hoy estoy convencido, por los trabajos llevados a cabo por los Sres. Ribera y Asín, que en tales libros se encuentran datos muy importantes, respecto a la historia interna, apenas esbozada hasta ahora”.<sup>373</sup> Codera piensa que las publicaciones de Asín Palacios y Ribera sobre la historia cultural tienen mucho mérito, y que este giro hacia los estudios culturales era algo

---

<sup>370</sup> Codera y Zaidín, Francisco, “Anteproyecto de trabajos y publicaciones árabes que la Academia debiera emprender”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1890, pp. 395 y 396.

<sup>371</sup> Codera y Zaidín, Francisco, “Anteproyecto de trabajos y publicaciones árabes”, pp. 396 y 397.

<sup>372</sup> Codera y Zaidín, Francisco, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, pp. XIV, XV y XX.

<sup>373</sup> Codera y Zaidín, Francisco, “Manuscrito 5.341 de la B.N, de Madrid”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo LXII, 1913, p. 337.

importante, notable y significativo en la historia del arabismo español. Conviene preguntarse aquí qué representa el giro hacia la escritura de una historia cultural y qué significa para la historia del arabismo español. Por lo tanto, hacemos un resumen de las líneas generales de las publicaciones de Julián Ribera que fue realmente quien planteó los primeros aspectos de la historia de la civilización de al-Andalus.

Ribera nació en Cartagena, provincia de Valencia 1858, empezó los estudios árabes con Codera en 1882 en la Universidad Central en Madrid, y desde 1887 era Catedrático de lengua árabe en la Universidad de Zaragoza. En 1905, se fue a Madrid para ocupar la Catedra de Historia de la Civilización de judíos y musulmanes en la Universidad Central. La edición de los libros que tratan de la historia de al-Andalus formó uno de los intereses de Ribera. Publicó en la Bibliotheca Arabico-Hispana el libro de *Bugyat al-multamis* de al-Ḍabbī, vol. III en 1885 y el libro de *Fahrasa* de Ibn Jayr en 1894-1895. En la Junta para la Ampliación de Estudios, publicó Ribera el texto árabe del libro de *Historia de los jueces* de al-Juṣanī en 1914 con su traducción al castellano. Asimismo, publicó la edición y la traducción del libro de *Tarīḥ 'Iftitāḥ al-Andalus* de Ibn al-Qūṭiyya en 1926. En cuanto a sus propios estudios sobre la historia de la civilización del islam, en 1897, publicó el libro de *Orígenes del Justicia de Aragón* donde mostró que había influencias de la institución de la justicia persa en el nacimiento de la institución musulmana, y que esta última influyó mucho en la aragonesa.<sup>374</sup> En su discurso de ingreso en la Real Academia Española en 1912, Ribera habló sobre *El cancionero de Abencuzmán*. En tal estudio, mostró que el género literario que desarrolló Ibn Quzmān, el Zéjel, no tenía orígenes en la literatura árabe oriental, sino que estaba más cerca al ambiente hispano-europeo, pues, Ibn Quzmān escribía muchos versos en romance, y no hablaba sobre temas del desierto típicos de la poesía árabe en la Península arábiga. Asimismo, Ribera puso de manifiesto que el Zéjel de Ibn Quzmān tuvo muchas influencias en la poesía de Alfonso Sabio y otras canciones españolas en el siglo XV.<sup>375</sup> El estudio de los orígenes de la música como aparece en su libro titulado *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española* publicado en 1927 representa un tema favorito para Ribera, y también fue, según García Gómez, uno de los más

---

<sup>374</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, Colección de Estudios árabes, vol. II, Zaragoza, Comas Hermanos, 1897.

<sup>375</sup> Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, vol. I, pp. 5, 9 y 11.

interesantes temas en la historia de las relaciones culturales entre el islam y el cristianismo.<sup>376</sup>

El “giro cultural” que dio Ribera a los estudios árabes separó mucho a estos de la historia política. Así, mostró que mientras que el poder en la época de almoravides y almohades estaba en las manos de los “bereberes”, había “un pueblo europeo, pesador, de atrevidas especulaciones, ilustradísimo y experto en todas las artes de la civilización más refinadas”.<sup>377</sup> Esta perspectiva fue una parte del procedimiento de la españolización de al-Andalus que desarrollaba Ribera en sus estudios sobre la historia cultural de al-Andalus. Este proceso era imprescindible, según María Jesús Viguera, para demostrar “las conexiones e identificaciones culturales entre España y al-Andalus”.<sup>378</sup>

En sus estudios sobre la historia cultural islámica, Ribera intentaba poner de manifiesto, entre otras cosas, las características particulares del “islam español”, y cómo se distingue del oriental. Un ejemplo de esta perspectiva, como mostraba Asín, es el estudio de Ribera sobre “La enseñanza entre los musulmanes españoles” publicado en 1893. Ribera en este ensayo estudiaba las instituciones docentes en al-Andalus y la intervención del estado en sus sistemas educativos, concluyendo que las instituciones en al-Andalus disfrutaban de una libertad que no gozaban las mismas en el islam oriental. Ribera consideraba que esta libertad fue “el germen de todo el excepcional progreso de la cultura que ofrece el islam español, en contraste bien palpable con el islam oriental”.<sup>379</sup> Asín pensaba que la solidez de las obras de Ribera, que procedían un “giro cultural” en los estudios árabes en España, se debía a los fundamentos teóricos filosóficos que empleaba Ribera. Sus obras sobre la historia de la cultura islámica, según Asín, estribaban en la “búsqueda de las esencias y de las causas, que es la filosofía”, y se movían “por el noble anhelo de la coherencia sistemática, que es la lógica”.<sup>380</sup> Vamos a desarrollar en qué consisten estos fundamentos teóricos de Ribera en el décimo capítulo.

---

<sup>376</sup> Ribera Tarragó, Julián, *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid, Voluntad editorial, 1927, pp. 6 y 7

<sup>377</sup> Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. 9.

<sup>378</sup> Ribera Tarragó, Julián, *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, prólogo de María Jesús Viguera, Pamplona, Ugoiti, 2008, p. LXVIII.

<sup>379</sup> Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. XXXIII

<sup>380</sup> Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, pp. XVIII, XXIII.

### 5.3.2. Aspectos temáticos y metodológicos en los estudios históricos de al-Andalus en España durante los siglos XVIII y XIX.

Los arabistas, igual que los historiadores españoles de los siglos XIX y XX, buscaron las características de la identidad nacional española. Con el fin de responder a la pregunta referente al “ser nacional”, intentaron construir vínculos pasado-presente entre al-Andalus y España. El interés en “la publicación de fuentes árabigas” según Rivière Gómez representa una muestra de esta preocupación acerca del ser nacional. La *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* (1760-1770) o el catálogo de los fondos árabes de la Biblioteca del Escorial de Miguel Casiri (1710-1791) sirve como base de muchos estudios sobre la historia de los musulmanes en al-Andalus. Este movimiento de publicación y traducción las fuentes árabes, sigue con José Antonio Conde y Fray José Banqueri, pero se interrumpe luego en el primer tercio del siglo XIX y recupera a partir del segundo tercio del mismo siglo.<sup>381</sup> Pascual Gayangos y Francisco Fernández y González consideraban la publicación de fuentes de gran importancia para “la propia historia nacional y sobre todo para el enriquecimiento del *patrimonio cultural*, el legítimo aval de la nación que se afirmaba”. Fernández González (1833-1917) en su obra *Plan de una biblioteca para autores árabes españoles para servir a la Historia de la literatura árabe en España* (1861), señaló que “como habitante de la Península ibérica recordará con placer los tiempos en que franceses e italianos acudían a beber ilustración y ciencia en las escuelas de Andalucía”. El objetivo de estos arabistas “se trataba de integrar el legado cultural árabe en la propia literatura nacional”. En este sentido, las fuentes musulmanas eran importantes para “definir los rasgos de la nación” española.<sup>382</sup>

En la “Nota preliminar” del primer volumen de la Revista de *Al-Andalus* (1933), Asín Palacios y García Gómez mostraron ciertos aspectos de estas relaciones que unen al-Andalus con la actualidad de España y que conforman unas características de la identidad de la sociedad española. Ambos afirmaron que los estudios árabes representan una “necesidad íntima y entrañable”, dado que “se anudan con muchas páginas de nuestra historia. Revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte”.<sup>383</sup> Ello será una característica constante en la historia posterior de la revista *Al-Andalus* donde, como señala María Jesús Viguera, aparecen muchos estudios que

---

<sup>381</sup> Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español*, pp. 38 y 39.

<sup>382</sup> Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español*, pp. 40, 41, 48 y 49.

<sup>383</sup> Nota preliminar, *Al-Andalus*, I, 1, 1933.

intentan reconstruir las “relaciones genéticas entre España-al-Andalus”.<sup>384</sup> Tal aspecto aparece en muchos artículos, como “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz” de Asín Palacios y “Precedentes islámicos de la leyenda de Garín” de Ángel González Palencia.

Para reconstruir estas relaciones genéticas entre el pasado y el presente, los arabistas españoles procuraron formar un capítulo en la historiografía nacional de España que se llamaba la “España musulmana”. Codera, por ejemplo, estudió estas relaciones para “conocer mejor” la historia de España a través de las fuentes musulmanas sobre al-Andalus, que eran, en gran parte, monografías o manuales de historia política. En cuanto a Ribera y Asín Palacios, no solamente quisieron conocer mejor la sociedad musulmana de al-Andalus, sino que se centraron en crear “las identidades vinculadas de España y de al-Andalus”.<sup>385</sup> Estas identidades se basan principalmente en el “legado cultural” que incluye “la filosofía, la literatura, la religión, la ciencia, el arte, etc., ..”, que se considera una parte importante de los “estudios fundamentalmente culturalistas”.<sup>386</sup>

Gracias a este legado cultural, Ribera y Asín intentaron mostrar las identidades culturales de la sociedad española del S. XIX haciendo hincapié en “los sustratos islámicos en lo hispánico, o a identificar áreas de contacto y mutuas influencias entre ambos ámbitos culturales”.<sup>387</sup> Pues, en esta búsqueda del “ser nacional” en al-Andalus, los arabistas llevaron a cabo un procedimiento que se llama “españolización de al-Andalus” que era al fin y al cabo, una forma de la historiografía nacionalista que se manifestó en España por estas fechas. El tema de las influencias fue muy bien destacado a la hora de escribir sobre la historia de la civilización. Para reconstruir estas relaciones pasado-presente, los arabistas trataron de mostrar las influencias de la civilización musulmana de oriente en la andalusí y la influencia de la última en la española y la europea en general. Ribera y Asín Palacios estimaban que la historia de la civilización de al-Andalus es importante para escribir la historia de la civilización de Europa en la Edad Media. Gracias a las influencias que ejercieron los “españoles-musulmanes” en diferentes aspectos culturales y literarios en el resto de Europa, resulta francamente importante

---

<sup>384</sup> Viguera Molins, María Jesús, “Al-Andalus y España, sobre el esencialismo de los Beni Codera”, Manuela Marín (ed.) *Al-Andalus y España, historiografías en contraste, siglos XVII – XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 67-82, p. 67.

<sup>385</sup> Viguera Molins, “Al-Andalus y España, sobre el esencialismo de los Beni Codera”, p. 77.

<sup>386</sup> Manzano Moreno, “La creación de un esencialismo”, p. 29.

<sup>387</sup> Marín, Manuela, “Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros”, *Hamsa Journal of Judaic and Islamic Studies*, vol. 1, (2014), pp. 1-17, pp. 4 y 5.

estudiar el papel que desempeñó España en Europa en la Edad Media. Así, pudieron plantear la continuidad de unos fenómenos culturales o la existencia de algunas instituciones a lo largo de la historia de España desde el medioevo hasta la actualidad. Ribera y Asín Palacios, como señala Rivière Gómez, estudiaban la historia de al-Andalus “con la reflexión sobre el ser nacional”.<sup>388</sup> Por lo tanto, afirmaban la existencia de las relaciones de dependencia que unen los hechos y los fenómenos del pasado con los del presente. Dichas relaciones aparecen en los términos de la influencia, las huellas, el precursor, etc., que se manifiestan en muchos títulos de libros de los arabistas.

Es preciso observar que estas relaciones entre el pasado medieval de al-Andalus y el presente de España en los siglos XVIII y XIX fueron empleadas por los historiadores, y no precisamente por los arabistas por varios motivos, entre ellos “defender ideas políticas”. Sanmartín Bastida muestra dos ejemplos en este sentido, el primero trata del artículo de Antonio Benavides Fernández de Navarrete (1807-1884)<sup>389</sup> “Las Repúblicas musulmanas en España” publicado en 1873. Para legitimar el sistema de la Primera Republica en España, Antonio Benavides defiende la importancia de la república y reivindica “su antigüedad y su buen desarrollo” en la España musulmana. En el bando opuesto destacan las obras de Simonet que utiliza lo que encuentra en los materiales sobre la historia de al-Andalus para defender la ideología católica y conservadora. Así, destaca entre sus publicaciones “Testimonios de autores arábigos en favor de la religión cristiana”<sup>390</sup>, y “los cristianos españoles por los historiadores arábigos”.<sup>391</sup> En estos ejemplos podemos observar que cada uno de ellos crea una perspectiva propia para analizar los hechos de la historia según su ideología. Y según eso, sugerimos que uno de los objetivos principales de sus obras es crear una identidad que tenga unas raíces resistentes en la historia. Resulta interesante ver hasta qué punto fue este cambio temático y por supuesto metodológico llevado a cabo por Ribera y Asín Palacios, importante en el desarrollo de la historia del arabismo español, como puso de relieve Codera.

---

<sup>388</sup> Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español*, p. 39.

<sup>389</sup> Antonio Benavides Fernández de Navarrete nació en Jaén. Se matriculó en Granada en Leyes, y fue se doctoró en 1826 con solo diecinueve años. En 1831 fue nombrado fiscal y luego juez oidor de la Real Audiencia en la isla de Puerto Rico creado por el Rey Fernando VII. “Perteneció hasta 1834 al Partido Liberal”, y después se encontraba en el bando de los moderados. En 1847, se integró en la Real Academia de la Historia. *Diccionario biográfico español*, vol. VII.

<sup>390</sup> Publicado en la revista *la ilustración española y americana*, 1874.

<sup>391</sup> Sanmartín Bastida, Rebeca, *Imágenes de la Edad Media, la mirada del realismo*, Ángel Gómez Moreno (prólogo), Madrid, CSIC, 2003, p. 76



Volviendo al concepto de la “España musulmana” que fue resultado del proceso de la “españolización al Andalus” que sus primeros núcleos habían empezado a partir de la segunda mitad del S. XIX. Este proceso, según Manuela Marín, tiene como objetivo integrar la historia de los musulmanes en la historia nacional de España. Y así, al-Andalus “dejaba así de ser un cuerpo extraño”.<sup>392</sup> Según García Sanjuán, es un paradigma “integrador” de la historia de al-Andalus dentro de la historiografía nacional de España que apareció en el S. XIX, frente un modelo historiográfico “excluyente” basado en la “Reconquista y la confrontación” de los musulmanes que ya existía desde la Edad Media.<sup>393</sup>

Sanjuán muestra que el proceso de “la españolización de Al-Andalus” que se manifiesta en los trabajos de Codera, Ribera y Ángel González Palencia estriba en varias bases, entre las que destacan: ofrecer “una visión favorable de al-Andalus”, y mostrar una “quiebra de la monolítica identificación entre lo español y lo católico”. De modo que la identidad española no se basa exclusivamente en lo católico, sino que se puede integrar lo musulmán también en ella, formando así una “simbiosis cultural”.<sup>394</sup>

Es preciso mostrar que el proceso de la españolización al-Andalus que llevaron a cabo Ribera y Asín Palacios no era ajeno de la historiografía española del siglo XIX que “frente al absolutismo, se nacionalizó la soberanía, y ésta se españolizó para así, en nombre de la nación española, legislar para nacionalizar la riqueza de cuantos bienes estaban en manos nuestras, o para nacionalizar, por ejemplo, el ejército, el sistema educativo y hasta la propia iglesia”. De igual modo, “se españolizaron la cultura, la memoria y el pasado para implantar vínculos y relaciones simbólicos que se superpusieron a la sólida heterogeneidad de identidades locales”.<sup>395</sup>

Por otro lado, podemos observar que, por estas fechas, los orientalistas centroeuropeos ejercían un proceso parecido al que realizaron los arabistas españoles que hemos analizado en el cuarto capítulo bajo el nombre “europeización del islam”. Orientalistas, como Becker y von Kremer, buscaron las semejanzas entre la civilización musulmana y el Occidente para demostrar la influencia de la civilización griega en el

---

<sup>392</sup> Marín, *Epistolarios de Julián Ribera*, p. 207

<sup>393</sup> García Sanjuán, Alejandro, “Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista, (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana”, en Diego Melo Carrasco, Francisco Pidal Castro (ed.) *1300 años de la conquista de Al Andalus, (711-2011), Historia, cultura y legado del Islam en la península Ibérica*, Chile, Coquimbo, 2012, pp. 65-104, p. 66.

<sup>394</sup> García Sanjuán, “Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista”, pp. 73-77.

<sup>395</sup> Pérez Garzón, “La creación de la Historia de España”, p. 68.

islam. Es verdad que en este caso su “interés viene asociado a la búsqueda de una supuesta identidad «europea»”, mientras que, los arabistas españoles, buscaron “su propia identidad «nacional», identidad que a menudo aparece definida en términos de hispanidad. En ambos casos... se percibe un interés por la cultura “otra” condicionado por un interés “primario por la cultura propia”.<sup>396</sup> Ambos quisieron encontrar áreas comunes entre el islam y España o Europa también para legitimar sus estudios sobre el mundo árabe, el islam medieval en el siglo XIX y XX.

Es curioso ver que los orientalistas europeos y los arabistas españoles emplearon los estudios comparados en sus trabajos para llevar a cabo estos procesos. Ribera y Asín Palacios intentaron construir esta fusión cultural entre al-Andalus y la España católica a través de las comparaciones que se consideran una de las claves metodológicas. Ambos aplicaron esta herramienta comparatista con el fin de buscar “el nexos hispano” a lo largo de la historia y captar “la conexión esencialista” de los fenómenos culturales a lo largo de la historia de España y, sobre todo, en la época de Al-Andalus.<sup>397</sup> A través de estas comparaciones de los sistemas de educación, la música, la mística, la teología entre al-Andalus y la España católica, crearon una España musulmana que no se distinguía en muchas cosas de la católica. Es más, pudieron deducir que al-Andalus representa el origen y el núcleo de muchas manifestaciones culturales e institucionales que aparecen en la España católica, y más tarde en toda Europa.

Después de este análisis podemos concluir que la *Kulturgeschichte* en los estudios de los arabistas españoles se trata, sin duda alguna, de un cambio temático. Y también representa un giro en sus estudios que marca dos puntos de vista bastante distintos para percibir la historia. María Jesús Viguera lo llama “el idealismo culturalista”, que solo los Beni Codera, y no Codera, consiguen a través de “la indignación sobre las identidades vinculadas de España y de al-Andalus”.<sup>398</sup> Estas relaciones de dependencia construidas entre el pasado y el presente, creadas por los arabistas a partir de Ribera y Asín Palacios, les ayudan a destacar ciertos aspectos que marcan la identidad española y a formar a “la construcción ideológica y cultural española”. Esta pregunta de la identidad también se puede relacionar con las circunstancias políticas de la generación del 1898, que exigen a los escritores españoles buscar “el origen del ser nacional español”. Los arabistas

---

<sup>396</sup> Gil Bardají, Anna, *Traducir al-Andalus: el discurso del otro en el arabismo español de Conde a García Gómez*, Ovidi Carbonell i Cortés (prólogo), Nueva York, The Edwin Mellen Press, 2009, p. 85.

<sup>397</sup> Viguera Molins, “Al-Andalus y España, sobre el esencialismo de los Beni Codera”, p. 78

<sup>398</sup> Viguera Molins, “Al-Andalus y España, sobre el esencialismo de los Beni Codera”, pp. 77 y 78.

españoles en este momento, a partir de Ribera y Asín Palacios empezaron a mostrar los aspectos culturales, sociales, etc., del pueblo español que tienen origen en la civilización musulmana, explicando que estos aspectos disfrutaban un cierto grado de continuidad. Y así, los arabistas pueden construir una serie de planteamientos que reflejan la continuidad de las ideas a lo largo de las épocas.

Después de este resumen de las características de la *Kulturgeschichte* en la historiografía europea, el orientalismo europeo, la historiografía y el arabismo español, podemos observar que hay unos aspectos en común que se pueden observar en el uso de este concepto en estos contextos. La *Kulturgeschichte*, la historia interna, la historia cultural o la historia de la civilización a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX se refiere a aquella tendencia de la historiografía que daba mucha importancia a incorporar los aspectos culturales y sociales en los estudios históricos frente a los aspectos políticos y bélicos. La *Kulturgeschichte* fue, en este sentido, una de las características que marca la historiografía moderna a principios del siglo XX. Los historiadores alemanes fueron los primeros que desarrollaron este enfoque por unas circunstancias políticas y sociales en su país. Y gracias a los contactos entre los historiadores de varios países, los viajes que realizaron algunos historiadores a Alemania y Francia para asistir los seminarios de los historiadores que planteaban nuevas metodologías en la historiografía y las traducciones de sus escritos a otros idiomas, el modelo de la *Kulturgeschichte* se transmitió a otros países. Rafael Altamira, en España, fue uno de los historiadores que adoptó este modelo. Mostró que es poco significativo escribir la historia solo dependiendo de los aspectos políticos. Los orientalistas europeos aprovecharon este nuevo enfoque para estudiar los aspectos culturales en la historia del islam y no solamente verlo como religión o redactar una mera historia política que cuenta las biografías de los reyes y sus reinos musulmanes.

Sin embargo, la *Kulturgeschichte* no fue solamente un cambio temático: representó una nueva interpretación de los hechos de la historia. Los historiadores de la cultura, siguiendo el modelo alemán que ofreció Ernst Bernheim e influidos por muchas teorías prestadas de las ciencias sociales y biológicas, presentaron un concepto nuevo de la historia que dependía de un enfoque genético, que interpretaba los fenómenos del presente a la luz de los del pasado. En este contexto, ellos pusieron de relieve el valor de las leyes de la historia, sobre todo la ley de la continuidad, que negaba cualquier interrupción en la

marcha de las ideas a lo largo de la historia. Con este enfoque, los historiadores de la cultura rechazaban el modelo de la historia política como la única forma de escribir la historia, dado que con éste sólo no se podían cuestionar temas como la continuidad y la transmisión de las ideas entre los pueblos de diferentes civilizaciones y diferentes tiempos.

La identidad nacional se convirtió en uno de los temas más discutidos en este contexto. Los historiadores alemanes de la cultura, se preocuparon por responder en qué valores estriba la identidad alemana. Encontraron su respuesta en los términos del *volk* y la cultura, y no en el *estado* como definición política. Por lo tanto, empezaron a buscar raíces de estos aspectos culturales a lo largo la historia. De modo igual, los orientalistas europeos crearon relaciones pasado-presente entre la civilización musulmana y la europea basadas en la herencia griega. Así, mostraron que los varios aspectos de la civilización musulmana se parecen a los europeos. En España, historiadores como Rafael Altamira planteaba la cuestión de las relaciones pasado-presente desde un enfoque muy diferente, preguntándose hasta qué punto era posible plantear de todos los fenómenos modernos unos precedentes clásicos o medievales. Altamira pensaba que puede haber atisbos de las ideas modernas, pero que es difícil que haya precedentes enteros de estas ideas. También, se preguntaba sobre el procedimiento de la transmisión de las ideas a lo largo de la historia y del papel de los pueblos menos civilizados en este proceso. Más específicamente, los historiadores y los arabistas españoles se preguntaron sobre las relaciones pasado-presente en la historia de España, sobre todo al-Andalus y la España católica en la que vivían. Discutieron cuestiones acerca de la identidad de España y el ser nacional y su relación con el pasado musulmán del país. A la luz de este tema, discutieron el papel de la “España Musulmana” en transmitir el conocimiento a otros países europeos en la baja Edad Media. De hecho, la *Kulturgeschichte* formó parte del discurso de la historiografía nacionalista en muchos países europeos desde distintos puntos de vista. En este contexto, los historiadores de la cultura armaron su tesis con herramientas metodológicas tomadas de la *Kulturgeschichte*.

Es preciso analizar ahora qué significan conceptos como: la *Kulturgeschichte*, “La España musulmana”, y “la españolización de al-Andalus” para Asín Palacios. También nos interesa mostrar cuáles son los parámetros y los criterios que puso Asín Palacios para llevar a cabo un modelo integrador de la historia de al-Andalus. Discutimos estas cuestiones a la luz de su uso del término de *Kulturgeschichte* en su texto.

## 6. EL CONCEPTO DE LA *KULTURGESCHICHTE* EN EL DISCURSO DE ASÍN PALACIOS

La *Kulturgeschichte* se manifiesta en el discurso de Asín Palacios como una tendencia moderna de la historiografía, cultivada por los historiadores alemanes a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, Asín Palacios mantenía también que los verdaderos orígenes y primeros núcleos de esta tendencia historiográfica habían nacido mucho tiempo atrás, concretamente en la historiografía musulmana de los siglos X y XI. Podemos observar que ambas manifestaciones de la *Kulturgeschichte*, tanto la moderna como la medieval, cumplen unas funciones metodológicas en el texto de Asín y que, gracias a estas funciones, nuestro autor va construyendo una gran parte de su proyecto intelectual y de su tesis respecto a la civilización musulmana y sus relaciones con el cristianismo. En este contexto, Asín concedió mucha importancia a construir unos lazos entre *Kulturgeschichte* y el libro de *al-Fiṣal*.

Basándonos en el resumen que hemos hecho en los capítulos tercero, cuarto y quinto acerca de la manifestación de la *Kulturgeschichte* en los ambientes de la historiografía europea, el orientalismo centro europeo y la historiografía y el arabismo español, nos dedicamos aquí a analizar cómo Asín aplicaba este concepto en sus estudios insistiendo en sus ambas manifestaciones: la moderna y la medieval. En este sentido, planteamos las siguientes preguntas: ¿Qué es la *Kulturgeschichte* para Asín Palacios?, ¿Cómo la concebía? ¿Cuáles son sus fuentes de las que bebía su información sobre esta tendencia? ¿Cuáles son los aspectos metodológicos de la *Kulturgeschichte* como explicó Asín? ¿Cómo puso de relieve las relaciones entre la disciplina moderna del siglo XIX y sus propuestos orígenes en el siglo X? ¿Por qué le interesaba destacar estos vínculos entre la tendencia moderna y los precursores medievales? ¿Qué matices dio Asín Palacios a las contribuciones de los historiadores musulmanes de los siglos IX, X y XI para presentarlas como “atisbo genial” de la disciplina moderna de la historiografía?

Estudiamos estos temas a través de las publicaciones de Asín Palacios donde apareció el término, haciendo hincapié en el caso de *al-Fiṣal* y sus relaciones planteadas por nuestro arabista con la *Kulturgeschichte* y la historia de las religiones.

## 6.1. *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna de la historiografía en las publicaciones de Asín Palacios

Analizamos el término de la *Kulturgeschichte* según su manifestación en los siguientes tratados: una carta de Asín Palacios dirigida al orientalista estadounidense George Sarton (1884-1956) en el año 1927, la introducción de Asín Palacios a la obra de Julián Ribera, *Disertaciones y opúsculos* publicada en 1928, y la respuesta de Asín Palacios al discurso leído por Emilio García Gómez en su recepción pública en la Real Academia de la Historia: *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, publicado en 1943. Después de este análisis, dedicamos un apartado para estudiar cómo se manifestó este concepto en el estudio de Asín Palacios sobre *al-Fiṣal*, publicado por primera vez como su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en 1924.

### 6.1.1. Término, definición y bibliografía citada acerca de la *Kulturgeschichte*

Asín Palacios usaba el término *Kulturgeschichte* en alemán, así como varios términos en español como “historia de la civilización” e “historia de la cultura”, tal y como aparecía en su descripción del campo de la investigación de Julián Ribera, “ni este copioso caudal de contribuciones a la historia de la cultura islámica agotó la actividad científica de Ribera”.<sup>399</sup> E igual que muchos historiadores de su tiempo, según lo que hemos observado en el quinto capítulo, Asín Palacios usaba los adjetivos “historia externa” e “historia interna” para distinguir la historia política y la *Kulturgeschichte*, como cuando aquí señaló “esta historia como todas tiene dos facetas: la política que otros llaman la externa, y la interna o la cultural”. Así que también mostraba la lógica que estriba detrás de estas descripciones. Según Asín Palacios, la historia política la llaman externa, dado que se dedica a estudiar “lo más aparente y simple” en las crónicas, mientras que la historia de la civilización o la historia interna analiza los aspectos más profundos de la civilización, como los aspectos sociales, la educación, el arte, la religión es decir; “el subsuelo de las sociedades”.<sup>400</sup> Con lo cual, podemos inferir que Asín Palacios no empleaba los términos “externo” e “interno” en un sentido contradictorio, sino que, como vamos a ver más adelante, para él son dos facetas de los estudios históricos que se complementan. Como hemos visto en el quinto capítulo, había autores como Julián Ribera que no estaban a favor del uso de estos términos: externos e internos para distinguir la

---

<sup>399</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, vol. 1, p. XXI

<sup>400</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, vol. 1, p. XVII.

historia política y la cultural, considerando que todos los aspectos que analiza la historia son internos.

En cuanto a la definición del término, según Asín, la *Kulturgeschichte* o la historia de la civilización es una “rama de los estudios históricos que la docta Alemania creó, o por lo menos organizó como ciencia separada, en los tiempos modernos”.<sup>401</sup> Asín mostró que los primeros frutos de la *Kulturgeschichte* en Occidente habían aparecido en el S. XVIII con las obras de Vico (1668-1744), Lessing (1729-1781) y, Herder (1744-1803). Los estudios del nuevo modelo de la historiografía, la *Kulturgeschichte*, se dedican a investigar “la organización social y vida interna de los pueblos... la evolución de las ciencias, artes y creencias religiosas”, mientras que los modelos anteriores de la historiografía se centran más en los temas políticos, los “cronicones o anales, secos y rudos” y “las hazañas de los reyes y caudillos”.<sup>402</sup>

Por otro lado, Asín puso de relieve la relación entre la *Kulturgeschichte* y tres disciplinas que la integran: “la historia de las religiones”, “la historia de la teología” y “la historia de los dogmas”.<sup>403</sup> Para entender estas ideas de Asín Palacios sobre la *Kulturgeschichte*, creemos conveniente estudiar la bibliografía que cita nuestro autor sobre el tema, algo que nos puede ayudar a entender mejor estos aspectos que resaltaba, como por ejemplo la relación de la *Kulturgeschichte* con tratados historiográficos de la Edad Media, o su relación con la historia de las religiones.

Asín Palacios no citó ningún manual alemán o francés específico sobre la *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna de la historiografía, aunque él reconocía, como hemos visto, que los primeros cultivadores de esta tendencia habían sido alemanes. Nos interesa aquí, antes de desarrollar más el tema de la bibliografía, examinar si Asín Palacios sabía alemán, pues esta tendencia nació en Alemania, y los primeros libros clásicos y buena parte de la bibliografía sobre esta disciplina están escritos en esa lengua.

Asín Palacios, en sus publicaciones, usó como referencia unos libros y artículos escritos en alemán como los de Ignaz Goldziher o los de Alfred von Kremer.<sup>404</sup>

---

<sup>401</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 9

<sup>402</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 30

<sup>403</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp. 7 y 9.

<sup>404</sup> Como referencia para el tema del ascetismo de las mujeres en el islam Asín Palacios indica en una nota pie de página a Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, Winter, 1910), cap. IV, *Asketismus und Sufismus*, págs. 139-200 en *Abenmasarra y su escuela, Orígenes de la filosofía hispano musulmana*, p. 13 nota 1.

Asimismo, en su introducción al libro de *Disertaciones y opúsculos* (1928), realizó unas comparaciones entre algunos estudios escritos en alemán como *Kulturgeschichte des Orients* (1877) de von Kremer y *Muhammednische Studien* (1890) de Iqan Goldziher, y los libros de Ribera con respecto a los aspectos novedosos que estudiaba cada uno de ellos.<sup>405</sup> En el mismo contexto, podemos resaltar el resumen que hizo Asín Palacios, en la revista *al-Andalus*, del artículo “Ibn Ḥazms Abbandlung über die Farben”, escrito en alemán por Ernst Bergdolt, como hemos visto en el segundo capítulo.

Estos aspectos pueden reflejar que Asín Palacios sabía leer en alemán, algo que contrasta con su propio testimonio cuando escribió una carta a Goldziher el 28 de noviembre 1901 en la que pedía a Goldziher que le mandara su libro *Die Zahiriten* (1884) en su traducción francesa, si tuviese, porque Asín no conocía alemán.<sup>406</sup>

Asín envió otra carta, fechada 20 de enero 1902, a Goldziher agradeciéndole el hecho de enviarle algunos artículos suyos. En aquella carta, Asín indica que él va a necesitar un amigo para traducirle los artículos de Goldziher, como mostró aquí: “Hoy mismo, 20 de enero 1902, acabo de recibir el envío que me ha hecho V. de sus artículos. Como están en alemán necesitare que me los traduzca un amigo mío, pues veo por los títulos que me interesarían mucho. Ni mi maestro D. Julián Ribera ni yo conocíamos su estudio sobre Ibn García *Al Risāla al-Šu ‘ūbīya*”.<sup>407</sup> Es cierto que esta carta fue escrita en 1902, con lo cual podemos inferir que Asín Palacios estudiase alemán más tarde, algo que él mismo señala cuando dice “hice examen de conciencia y me encontré desnudo; con ardor de neófito me condené a silencio temporal, cesé de perorar en Ateneos y Academias, repasé latín y francés comencé el estudio del alemán y el inglés, ...”<sup>408</sup> Pero, en los Epistolarios de Asín conservados en el CSIC encontramos traducciones al castellano de unas cartas escritas en alemán enviadas a Asín como por ejemplo, la carta que recibía de Hellmut Ritter el 5 de septiembre de 1921. En esta carta, Ritter agradecía a Asín por el hecho de enviarle los libros de *Abenmasarra y su escuela* y *Escatología musulmana en la Divina Comedia*.<sup>409</sup> Según el material y las informaciones que hemos conseguido en este contexto, podemos decir que Asín Palacios no leía en alemán.

---

<sup>405</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, vol. I, p. XXXIV.

<sup>406</sup> Marín, *Los Epistolarios de Julián Ribera*, p.350.

<sup>407</sup> Marín, *Los Epistolarios de Julián Ribera*, p. 353.

<sup>408</sup> López Baralt, *Miguel Asín Palacios, estudiante de lengua sánscrita*, p. 74.

<sup>409</sup> Fondo epistolar de Ribera y Asín Palacios, CSIC, sg. 3 R 407.



Es preciso mostrar ahora qué tipo de bibliografía utilizaba Asín Palacios con respecto al tema de la *Kulturgeschichte*. Nuestro autor citó el manual del teólogo holandés Pierre Daniel Chantepié de la Saussaye (1848-1920) *Lehrbuch der Geschichte Religion* en su traducción francesa.

Chantepié de la Saussaye publicó su libro en el año 1887 en alemán, y en 1891 fue traducido al inglés en Londres con el título *Manual of the science of religion*, mientras que su traducción francesa *Manuel d'histoire des religions* se publicó en París (1904). En su libro, Chantepié de la Saussaye consideraba que los primeros pasos de la *Kulturgeschichte* los habían dado historiadores como Vico en su *Ciencia nueva* 1725, Voltaire en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* en 1756, Lessing en su *Erziehung des Menschengeschlechts* en 1780, Herder en su *Ideen zur geschichte der Menschheit*, en 1784 y Buckle en su *History of civilization in England* en 1858 (exactamente la misma idea que había planteado Asín Palacios, tal y como veíamos más arriba). Chantepié de la Saussaye consideraba la manifestación de la historia de la civilización y la filosofía de la historia, en estos manuales, como una condición imprescindible para la aparición de las ciencias de las religiones en el S. XIX. Como él señalaba, la *Kulturgeschichte* analiza los sistemas sociales de los pueblos, el desarrollo de las artes y las ciencias, y también estudia las religiones como un aspecto humano de la vida y no como un elemento aislado del resto de las actividades humanas en la sociedad. La manifestación de las ciencias de las religiones, según Chantepié de la Saussaye, fue un resultado de la manifestación de los tratados de la *Kulturgeschichte* y el desarrollo y los nuevos descubrimientos alcanzados en los campos de las ciencias de las lenguas, arqueología, filología, antropología, etc.,<sup>410</sup> De esta manera, Chantepié de la Saussaye pudo mostrar un vínculo que une la *Kulturgeschichte* con la ciencia de las religiones, para demostrar el nacimiento de esta última en el siglo XIX.

Por su parte, Asín Palacios aprovechó este vínculo, que revela Chantepié de la Saussaye entre la *Kulturgeschichte* y las ciencias de la religión, para construir su nuevo argumento acerca de la existencia de la historia de las religiones en el islam en el siglo X. Asín Palacios procuraba mostrar que los historiadores musulmanes en los siglos X y XI escribieron una *Kulturgeschichte* del pueblo musulmán *avant la lettre*. En este sentido, presentaba muchos ejemplos de ensayos históricos escritos por historiadores musulmanes

---

<sup>410</sup> Chantepié de la Saussaye, P. D., *Manual of the science of religion*, Londres, 1891, pp. 4 y 5.

sobre la música, las ciencias y la literatura. Una vez que ha probado que la *Kulturgeschichte* apareció en la historiografía musulmana en el siglo X, Asín afirma, basándose en la hipótesis de Chantepié de la Saussaye, la manifestación de las ciencias de las religiones o la historia de las religiones en la historiografía musulmana. Así, legitimó la manifestación del libro de *al-Fiṣal* como historia de las religiones dentro del marco de los estudios históricos, al tiempo también asoció la *Kulturgeschichte* con la historia de las religiones.

Reconociendo la importancia de la tendencia de la *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna de la historiografía, Asín Palacios puso de manifiesto las contribuciones de los orientalistas europeos y los arabistas españoles al respecto.

#### 6.1.2. *La Kulturgeschichte en las aportaciones de los orientalistas fuera de España y de los arabistas españoles*

Asín Palacios estaba muy al corriente de las nuevas metodologías que utilizaban los orientalistas y era consciente de la importancia de estos planteamientos. En su carta fechada el 29 de septiembre de 1927 dirigida a George Sarton, calificaba a su interlocutor como “un homme de science et un sociologue et on ne pourra non plus, vous accuser de partialité n'étant pas un arabisant professionnel”. Asimismo, señalaba que su libro *Introduction to the history of science*, (en dos volúmenes) cuyo primer volumen se publicó en 1927, era una de las aportaciones más importantes de la *Kulturgeschichte* en el orientalismo.<sup>411</sup> La relevancia de la contribución de Sarton, según Asín, estribaba en que mostraba el papel que desempeñaron los científicos musulmanes en la evolución de las ciencias a lo largo de la historia.<sup>412</sup> Según Thomas Glick, a Sarton le interesaba estudiar las mutuas influencias entre Oriente y Occidente no solamente en las ciencias sino que también en lo que atañe a las artes y la literatura, buscando una síntesis universal de la historia. Y así, él daba entrada a la civilización musulmana para que formara parte de la historia universal, y al mismo tiempo rellenara un vacío en la marcha del desarrollo del pensamiento humano que debían ocupar las aportaciones de los autores, científicos y filósofos musulmanes. Asín Palacios reivindicaba esta perspectiva integradora de Sarton hacia la civilización musulmana que ponía de manifiesto los méritos que consiguen los

---

<sup>411</sup> Glick, *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*, p. 32.

<sup>412</sup> Glick, *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*, p. 31

científicos musulmanes a nivel universal en la historia de las ciencias. En este aspecto, Sarton coincidía con lo que planteaban los arabistas españoles representantes del giro cultural, sobre todo Ribera y Asín Palacios. Es preciso mostrar que Sarton hacía muchas reseñas a las obras de ambos arabistas en la revista *Isis*.<sup>413</sup>

En la misma carta, Asín Palacios puso de manifiesto que el arabismo español ya ha logrado notables avances en lo que atañe a los estudios de la *Kulturgeschichte*, como evidenciaban las publicaciones de Julián Ribera sobre las instituciones jurídicas, la enseñanza, la filosofía y la música árabes, y los orígenes de la épica europea medieval, y por supuesto como aparecía también en *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* del propio Asín Palacios.<sup>414</sup>

Siguiendo el hilo de las relaciones entre la *Kulturgeschichte* y las aportaciones de los arabistas españoles, Asín Palacios escribió sobre la historia del arabismo español en general y a las publicaciones de Ribera en particular, en la introducción al libro *Disertaciones y opúsculos*, publicado por motivo de la jubilación de Julián Ribera en 1928.<sup>415</sup> Entre otras cuestiones, Asín Palacios afirmaba aquí la trascendencia de los conceptos de la “historia política” e “historia cultural” al distinguir diferentes orientaciones dentro del arabismo español. Según Asín, lo que pasó en el arabismo español es parecido a lo que pasaba en el campo de la historiografía, donde destacaron dos etapas. En la primera, los arabistas españoles, desde Gayangos hasta Codera, se dedicaron a estudiar “casi exclusivamente” los aspectos políticos de la historia, que “ocuparon siempre el primer plano, si no el único, en las crónicas de todos los siglos”. Mientras que, en la siguiente etapa los trabajos de Ribera a partir de la segunda mitad del siglo XIX se centran más en estudiar temas de la historia cultural del pueblo musulmán “así oriental como español”. En este sentido, Asín consideraba a Ribera el primer arabista que abría el campo de la historia cultural “sin precursores que merezcan citarse”, con sus publicaciones sobre “la historia de las instituciones docentes, la de bibliofilia y de la biblioteca, la de las instituciones jurídicas,... la de los orígenes de la lírica y la épica [y] la de la música árabe y su influjo en la española”. Estos trabajos de la historia cultural eran de gran importancia, debido a su valor de “penetrar en el subsuelo de las sociedades

---

<sup>413</sup> Glick, “George Sarton and the Spanish Arabists”, pp. 492 y 493. Véase: Sarton, George, “Miguel Asín Palacios, *El islam cristianizado*”, *Isis*, enero, 1932, vol. 17, Issue 1, pp. 271-273, “Julián Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*”, *Isis*, febrero, 1929, vol. 12, Issue 1, pp. 161-163.

<sup>414</sup> Glick, *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*, p. 32.

<sup>415</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, pp. XV- CI

políticas y explorar la estructura interior de sus organismos, la vida subterránea de la ideas, instituciones y costumbres, de su civilización”.<sup>416</sup>

Quince años más tarde, en 1943, Asín Palacios contestó al discurso de García Gómez *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra* en el acto de su recepción en la Real Academia de la Historia. En esta contestación, Asín resaltó también la importancia de la *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna de la historiografía en el arabismo español, haciendo hincapié en el papel de Ribera, que “marcó a la escuela española esta nueva y fecunda orientación”. Así también explicaba que García Gómez seguía la misma tradición de la historia de la cultura que puso Ribera, pero en otra “provincia de la historia cultural” que fue la literatura comparada.<sup>417</sup>

Destacando las aportaciones de los arabistas españoles según este orden, es decir, primero la historia política y segundo la historia cultural, Asín Palacios afirmó que las publicaciones de los arabistas siguieron un orden bastante razonable, puesto que, en los estudios históricos “como en filosofía, no se concibe la metafísica sino detrás y después de la física”. Así, se consideró “la historia de la cultura” como la “metafísica de los hechos humanos”.<sup>418</sup> Esto quiere decir que los trabajos de los arabistas españoles sobre la historia política de al-Andalus no contrastaron con los de la historia de la civilización. Según él, fueron dos ramas de los estudios históricos en la que una viene detrás de la otra, según la índole del material estudiado y los temas analizados por cada una, para ofrecer una visión integral y “de síntesis” de la historia del pueblo.

Con la clasificación de las etapas del arabismo español según la historia política y la historia cultural, Asín Palacios mostró que el arabismo español disfrutó de una variedad temática mayor con respecto a los estudios históricos sobre al-Andalus. De igual modo, puso de manifiesto que los arabistas españoles fueron conscientes de los nuevos cambios tanto temáticos como metodológicos que aparecieron a nivel europeo en la investigación historiográfica en su momento. Y, por supuesto, también fueron capaces de usarlos y emplearlos en su producción para cuestionar unas preocupaciones que surgieron en la sociedad española en aquel tiempo.

---

<sup>416</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos* pp. XVII y XVIII.

<sup>417</sup> García Gómez, Emilio, *Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra*, contestación por Miguel Asín Palacios, Madrid, Real Academia de la Historia, 1943, pp. 91 y 92.

<sup>418</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, pp. XVII y XVIII.

De hecho, Ribera no adaptó el mismo enfoque de Codera hacia la historia de al-Andalus, sino que, respondiendo a las nuevas tendencias de la historiografía, abrió nuevos caminos en la investigación de la historia cultural del islam para argumentar unas cuestiones y solucionar unas preocupaciones actuales del pueblo español. Buena parte de estas cuestiones estaba relacionada con el tema de la identidad, “las metafísicas del ser de España”, el lugar de la historia de al-Andalus dentro de la historia nacional de España y las relaciones entre España y Europa en la Edad Media. Según Asín Palacios, Ribera investigó todos estos temas con un rigor científico notable. Este aspecto ha sido destacado también por María Jesús Viguera que pone de manifiesto que los trabajos de ambos arabistas representaron unas aportaciones “culturalistas desarrolladas”, y marcaron “unas acciones distintas” a los de su maestro Codera, algo de lo que ellos mismos fueron “bien conscientes”.<sup>419</sup> Codera consideró que este giro hacia el modelo de la *Kulturgeschichte* en los estudios de Ribera y Asín Palacios, como hemos visto, es de gran mérito, dado que ellos estudiaron las fuentes históricas, literarias, jurídicas, etc., de al-Andalus donde “se encuentran datos muy importantes, respecto a la historia interna, apenas esbozada hasta ahora”.<sup>420</sup>

A la luz de lo que hemos expuesto, podemos inferir que Asín Palacios comprendió la *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna y un giro relevante en la historiografía europea tanto a nivel temático como a nivel metodológico. Asimismo, ponía de manifiesto que los arabistas españoles no habían tardado en adaptar sus principios metodológicos para cuestionar problemas historiográficos tan candentes, como por ejemplo el tema de la transmisión de la cultura en su dimensión teórica, el papel de España en transmitir el conocimiento en la Edad Media, el lugar que ocupa la historia de al-Andalus en la historia nacional de España, la definición del ser de España, etc., ... En otras palabras, Asín Palacios estaba convencido de que el marco metodológico en el que se desarrollaba su trabajo se encontraba a la vanguardia de las corrientes historiográficas de su época.

Así, creemos conveniente ahora analizar los aspectos metodológicos de la *Kulturgeschichte* como aparecieron en el discurso de Asín Palacios para poder ver su aportación en este campo.

---

<sup>419</sup> Viguera Molins, “Al-Andalus y España, sobre el esencialismo de los Beni Codera”, p. 79.

<sup>420</sup> Codera y Zaidín, Francisco, “Manuscrito 5.341 de la B.N. de Madrid”, p. 337.

### 6.1.3. Aspectos temáticos y metodológicos de la *Kulturgeschichte*

Según Asín Palacios, no era suficiente que el arabista fuese solo “un especialista consumando y escrupuloso, un experto en las disciplinas filológicas... y un observador paciente y minucioso de los fenómenos aislados”, sino que también era imprescindible que tuviese un “espíritu penetrante y sagaz”. Este espíritu le permitía captar las “síntesis luminosas” de los fenómenos culturales no solamente “directamente observados”, sino también “los similares de otras culturas ajenas de su erudición”. Esta tarea fue relevante para dar interpretaciones al nacimiento de las ideas y los fenómenos culturales “por sus precedentes y discernir lo que en unos y otros haya en común, por coincidencia o imitación, y de típico o singular, o por originalidad nativa”.<sup>421</sup> Asín Palacios señala que el estudio de los orígenes o la “génesis” de los fenómenos culturales era una tarea principal del arabista en el campo de la historia de la civilización. Y con eso se podía realizar una “síntesis” de los aspectos culturales que pertenecen a distintos espacios, comparándolos y mostrando las analogías entre ellos para destacar los posibles caminos de la marcha de las ideas a lo largo de la historia, los cruces de la influencia en ellos, la imitación, la coincidencia, etc., ...

En este contexto, Asín Palacios resalta que la transmisión de las ideas fue uno de los temas más importantes en el campo de la *Kulturgeschichte*. De hecho, propone que la novedad que ofreció esta tendencia historiográfica consiste en explicar la realidad histórica “científicamente en la función de la que le antecede y le sigue”. Por lo tanto, la continuidad en los fenómenos culturales es “el postulado cardinal”, que organiza todo el movimiento y el proceso de la transmisión de las ideas a lo largo de diferentes épocas de la historia.<sup>422</sup> El concepto de la continuidad fue una de las claves principales que ofrece Asín Palacios para explicar el movimiento de las ideas a lo largo de la historia, algo que vamos a analizar, con más ejemplos, en los capítulos décimo y decimoprimeros en nuestra tesis.

Como hemos visto en el tercer capítulo, la síntesis de la historia fue uno de los aspectos principales de la *Kulturgeschichte* que vuelve a aparecer también en el planteamiento de Asín Palacios respecto a esta corriente. El estudio de los fenómenos culturales, sociales, religiosos, etc., surgió en el campo de la historiografía alemana como

---

<sup>421</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, pp. XVII y XVIII

<sup>422</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, p. XIX

un intento para construir una síntesis de la historia no solamente dependiera de los aspectos políticos sino también de otros aspectos sociales y culturales de la vida de los pueblos. Algunos orientalistas, como hemos visto el caso de George Sarton a principios del siglo XX, incorporaron este concepto de “síntesis” en sus trabajos. Así, como hemos visto en el cuarto capítulo, estudiaban aspectos más allá de la política, como los fenómenos sociales, científicos, religiosos y económicos de la civilización musulmana en un plan “integrador” en el que la historia del pensamiento musulmán formó parte de la historia universal. En este proceso, los orientalistas pusieron de relieve tanto las relaciones que se pueden establecer entre ambos lados, el musulmán y el cristiano, como el mecanismo que organiza estas relaciones. Para llevar a cabo esta tarea, los orientalistas utilizaron conceptos como: “precursores”, “precedentes”, “atisbo”, “influencias”, “modelo”, etc., para organizar el movimiento de las ideas en la historia. Asimismo, aprovecharon herramientas metodológicas como la comparación entre las ideas en ambos lados, como hemos visto en el planteamiento de von Kremer. Por lo tanto, prestaron mucha atención a estudiar los movimientos y procesos de difusión y aculturación de las ideas a lo largo de la historia. Estudiaremos con profundidad los fundamentos teóricos de la historia de las ideas en diferentes disciplinas desarrolladas en Europa y su aplicación en las obras de Asín Palacios en la tercera parte de nuestra tesis.

Asín Palacios puso de relieve que las obras de Julián Ribera representaron un ejemplo muy importante a nivel especulativo y práctico de la *Kulturgeschichte* una tendencia que disfruta de mucha relevancia en su tiempo.<sup>423</sup> Esta idea le hizo pensar que sus trabajos y los de su maestro estaban explorando unos campos radicalmente nuevos. Así, explicaba que “los investigadores expertos” en el campo de la entología como Quatrefage (1810-1892) y Summer Maine (1822- 1888) fueron conscientes de la importancia de la *Kulturgeschichte* “para demostrar el parentesco de las civilizaciones,..., respecto a épocas o pueblos huérfanos de historia escrita”.<sup>424</sup> En este contexto, Asín Palacios señalaba que Ribera “independiente del sociólogo francés Tarde”, podía ser considerado precursor de los antropólogos y “etnólogos alemanes” como Bernhard Ankerman (1859-1943) y Fritz Graebner (1877-1934), en lo que atañe a las teorías de la imitación y las concordancias que forman un “postulado ineludible para explicar la transmisión de la cultura humana”.<sup>425</sup> No tenemos constancia de que estos antropólogos

---

<sup>423</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. XXI

<sup>424</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. XLVIII

<sup>425</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. XXI

hubiesen consultado los ensayos de Julián Ribera. Vamos a estudiar la aportación de estos antropólogos difusionistas alemanes con más detalles en el séptimo capítulo y veremos la aplicación de Asín los fundamentos de la antropología difusionista en el décimo capítulo.

El papel importante que desempeñó Ribera al respecto es “dictar las leyes generales que rigen la mecánica de los fenómenos culturales, a la vez que las normas heurísticas para perseguir el rastro de las varias culturas humanas a través de los siglos, aunque falten documentos escritos”. Asín Palacios concluyó que a pesar de que “estas normas” que ponía Ribera representan “el catecismo del investigador en materia de *Kulturgeschichte*”, “yacían ocultas en el rincón oscuro de una monografía de carácter regional”.<sup>426</sup> Este desprecio a las publicaciones de los arabistas españoles, lo señaló Asín en su carta a George Sarton, diciendo que las aportaciones de los arabistas españoles fuera del campo del arabismo se convirtieron en una letra muerta: “Mais hors du cercle bien réduit des arabisants nos travaux son restés lettre morte”.<sup>427</sup>

Por eso, Asín Palacios mostraba que es imprescindible prestar a las publicaciones de los arabistas españoles la atención que merecen por el “interés de la ciencia y para gloria de España”, y sugirió “¿Puede ser que ahora, con el marchamo ya del extranjero, tengan algún valor para los españoles!”<sup>428</sup> Asín Palacios señaló “la desconfianza con que se contemplaba su actividad desde otros ámbitos”, y afirmó que “parte importante de los esfuerzos del arabista debía consagrarse a convencer el resto de la comunidad científica de la utilidad de su trabajo”.<sup>429</sup> En este sentido, es preciso mostrar que Asín utilizaba el concepto de la *Kulturgeschichte* para reivindicar las aportaciones de los arabistas españoles al nivel del estudio de las Humanidades tanto en España como en Europa.

Pero, pese al “coto cerrado de su especialidad arabista”, Ribera ejercía un papel relevante a nivel científico nacional, dado que la *Kulturgeschichte*, como una metodología nueva en la historiografía, abría “nuevas y positivas contribuciones que obligan a revisar y replantear problemas históricos del más alto interés”. Y una de estas cuestiones de alto interés en este momento fue “llenar la laguna que en la historia de la civilización representa la Edad Media”.<sup>430</sup> Sin embargo, la aportación de Ribera no se limitó al nivel especulativo, sino que sus publicaciones representaron un modelo práctico

---

<sup>426</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, pp. C, LII

<sup>427</sup> Glick, *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*, p. 32.

<sup>428</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. LII

<sup>429</sup> Marín, “Arabistas en España: un asunto de familia”, p.390

<sup>430</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo I, p. CIV



de la investigación de la *Kulturgeschichte* en sus varias materias. El “problema de los orígenes” y “la transmisión de los fenómenos culturales” fueron ejemplos de los temas a los que dedicaba Ribera sus estudios. Y para demostrar el papel de los arabistas españoles en la *Kulturgeschichte*, Asín Palacios mostró cómo averiguaba Ribera estos problemas con una metodología sistemática.

En su estudio sobre las instituciones docentes, Ribera hizo un recorrido del desarrollo de tales instituciones a lo largo la historia tanto en el mundo antiguo como en el medieval, y llegó a la conclusión “insospechada” que interpreta la manifestación de la institución docente en el islam. Ribera mostró que la aparición de estas instituciones no era “fruto autóctono del islam oriental”, sino que fue “imitación o copia de otras organizaciones similares, ..., realizada por el contagio de civilizaciones intermedia, la persa sobre todo”.<sup>431</sup> Y para ampliar este esquema y darle un sentido mucho más común e incluso universal, Asín Palacios afirmó que “el gráfico de la trayectoria histórica no ofrece ya ruptura alguna”. A continuación, puso de manifiesto que todo empezó desde Grecia de donde “heredan Bizancio y Persia su cultura; de ambos la toma el islam fusionándola con otras culturas del extremo Oriente y transmitiéndola, así enriquecida, al islam español. Éste, en fin, la fecunda con elementos indígenas y la entrega a la Europa medieval, a la cual nuestra flamante cultura artística debe mucho más de lo que comúnmente se piensa”.<sup>432</sup> Con este esbozo o “gráfico”, Asín Palacios explicó todo el movimiento de las ideas a lo largo la historia empleando los conceptos de “imitación” y “continuidad”.

A la luz de este resumen, podemos observar que Asín Palacios quiso demostrar que la *Kulturgeschichte* no representaba solamente un cambio temático en el material de la historiografía para centrarse en los aspectos culturales, sino que esta tendencia estriba en unos conceptos metodológicos que explicaron el proceso de la transmisión de las ideas entre las civilizaciones. Pues la *Kulturgeschichte* fue desarrollada por antropólogos, historiadores y etnólogos finales del siglo XIX, y los arabistas españoles no estaban lejos de esta corriente. De hecho, Ribera tuvo un papel crucial en publicar y desarrollar estos principios teóricos, pero su contribución a nivel europeo, a pesar de su relevancia, no fue reconocida. Por lo tanto, el interés de los arabistas españoles y sobre todo Ribera en estudiar estos temas procedió de las condiciones y los requisitos de la investigación de la

---

<sup>431</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, p. XXXVI, XXXVII

<sup>432</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, p. C.

historiografía en aquel momento y las particularidades de la actualidad del ambiente español.

Uno de los temas importantes que obsesionan a los historiadores en este momento es el de llenar las lagunas de la historia, y sobre todo “la laguna que en la historia de la civilización representa la edad media”. El mismo tema apareció en el ensayo de Rafael Altamira “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún” publicado en 1904 que acabamos de analizar en el quinto capítulo. Altamira piensa que proponer “precursores” o “anticipos” para las ideas modernas no es la solución ideal para llenar las lagunas de la historia, dado que estos antecedentes no concebían los conceptos modernos tal y como los entienden los autores del S. XIX. Por eso, sugiere crear una cadena que explique el desarrollo de las ideas desde la época clásica hasta el siglo XX para destacar la evolución que tuvieron esas ideas a lo largo de su trayectoria.

En cambio, Asín Palacios pensaba que la novedad que ofrecía Ribera estribaba en poner de relieve “la parte que el islam corresponde en ella y el papel importante que ejerció como transmisor y fecundador de la cultura clásica”.<sup>433</sup> En el mismo contexto, Asín Palacios hacía hincapié en lo que puede significar “el islam español” y en su papel en transmitir la cultura desde España al resto de Europa, una tarea que fue “mucho más importante de lo que comúnmente se piensa”. En este sentido, Ribera ejerció un papel principal a nivel nacional, que era siempre “el estímulo que mueve su pluma”, pero sin ser “el nacionalismo patriotero hoy en boga, sino el ansia tenaz de rectificar errores engendrados por otros nacionalismos exóticos”, o los “nacionalismos extranjeros”. Asín Palacios afirmó que lo que intentaba realizar Ribera fue recobrar “la balanza” y “buscar el equilibrio echando en el platillo opuesto el peso de nuestros títulos, preteridos o ignorados. Ribera ni acusa ni defiende. Limitase a explicar los hechos históricos en función de sus antecedentes”.<sup>434</sup>

Este enfrentamiento a los “nacionalismos extranjeros” parece que fue un principio importante en el discurso de Asín Palacios, algo que hizo Ángel González Palencia afirmar que su “pasión de publicista estaba en su amor a España, en su convicción de que en algunos aspectos no estábamos a la zaga de ningún país europeo. Le disgustaba profundamente ver que, por ignorancia de la lengua española, algunos especialistas

---

<sup>433</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, p. CIV

<sup>434</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, tomo 1, p. CV

extranjeros desconocían nuestros libros y no se preocupaban de nuestros adelantos. Ha sido un extraordinario apologista de la cultura española”.<sup>435</sup> En este sentido, llenar las lagunas de la historia no solamente correspondía al papel que ejerce el islam, sino que, ponía de relieve la parte que ocupaba España en difundir el conocimiento al resto de Europa en la Edad Media.

Podemos decir que las aportaciones de Ribera en el campo de la *Kulturgeschichte* y los resultados de su investigación representaron un núcleo para una ciencia española que Asín Palacios y “los hombres de su generación” quisieron realizar. Fernando Rodríguez Mediano muestra que la idea de “una ciencia española está inspirada por un patriotismo singularmente moderno, que intentaba “colocar a España al mismo nivel de las naciones más avanzadas, y desarrollar *las ciencias del espíritu* de forma que los españoles puedan realizar avances objetivos capaces de emular los más importantes que se produzcan en el mundo”.<sup>436</sup> Y para conseguir este objetivo, Asín Palacios colaboró “al menos al principio, con colegas y proyectos identificados con un cierto progresismo político, como fue el caso del Centro de Estudios Históricos”.<sup>437</sup> El papel que desempeñaron los arabistas españoles en poner los principios metodológicos de la *Kulturgeschichte* se puede considerar un aspecto importante de la ciencia española.

Según lo que acabamos de plantear, podemos inferir que Asín Palacios puso de manifiesto la importancia de la *Kulturgeschichte* como una tendencia moderna en la historiografía en estudiar varias materias de la vida del ser humano y no solamente los aspectos políticos. También mostró su relevancia en proponer unos conceptos metodológicos para investigar la marcha de las ideas a lo largo la historia. En todo eso, Asín Palacios insistió en el papel crucial que tuvieron los arabistas españoles en proponer los principios teóricos de esta tendencia. En este contexto, Asín mostró que el trabajo realizado por Ribera marcó una etapa nueva en los estudios del arabismo español, debido a su contribución en los estudios sobre los fenómenos culturales como un elemento

---

<sup>435</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 206.

<sup>436</sup> Rodríguez Mediano, Fernando, *Humanismo y progreso*, Pidal, Gómez Moreno, Asín, romances, monumentos y arabismo, Prólogo de José María Pérez, Edición de Nivola, Madrid, 2002, p. 129. Asín Palacios muestra que hay dos sentidos de una ciencia española que no se contrasta con la verdad de que la ciencia es cosmopolita e internacional. El primer sentido de la ciencia española reivindica “para España la gloria, oscurecida o negada injustamente”. El otro sentido de la ciencia española estriba en desarrollar “diferentes disciplinas del espíritu”. Gómez Moreno, Manuel, *Discursos leídos en la recepción pública de D. Manuel Gómez-Moreno Martínez El día 28 de junio de 1942, Las lenguas hispánicas*, Madrid, 1942, p. 28.

<sup>437</sup> Rodríguez Mediano, *Humanismo y progreso*, p. 130

principal en escribir la historia de la España musulmana. También, puso de relieve el papel que desempeñó Ribera en desarrollar las normas metodológicas de la teoría de la imitación para interpretar la transmisión de la cultura a lo largo de la historia.

## **6.2. Los núcleos de *Kulturgeschichte* en la historiografía musulmana medieval, y *al-Fiṣal* como “atisbo genial de la tendencia moderna”**

En su libro *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Asín Palacios consideró *al-Fiṣal* y otros tratados de la historiografía musulmana de los siglos X y XI como precedentes de la *Kulturgeschichte*. En este contexto, ponemos de manifiesto que Asín desarrolló su análisis sobre la *Kulturgeschichte* en función de su relación con los siguientes conceptos:

- La historiografía clásica y cristiana
- La historiografía musulmana.
- El libro de *al-Fiṣal* y la historia de la religión

En este apartado, nuestro objetivo es analizar las relaciones que construyó Asín entre la *Kulturgeschichte* y cada uno de los temas anteriores.

### *6.2.1. La Kulturgeschichte y la historiografía clásica y cristiana*

El hecho de que la *Kulturgeschichte* sea una tendencia moderna de la historiografía que apareció en el siglo XIX, no impide a Asín Palacios buscar sus posibles “precedentes” en la Edad Media. Estos intentos por buscar unos antecedentes al estudio de los fenómenos culturales en época pre-moderna es un aspecto frecuente en las publicaciones de nuestro autor. Aquí presentamos solo un ejemplo de este procedimiento, mientras que en el capítulo décimo de nuestra tesis vamos a desarrollar este aspecto mostrando más ejemplos.

En su estudio “La psicología de la creencia según Algazel”, publicado en 1902, Asín Palacios planteó ya la posibilidad de encontrar unos precedentes medievales de la tendencia de “la psicología analítica” cuyas primeras aportaciones aparecieron en Occidente en el siglo XVIII, con “aquellos sobrios y pacientes iniciadores de la escuela escocesa, que se llaman Reid y Dugald Stewart, inspirándose en el psicologismo cartesiano y en el método inductivo de Bacon”.<sup>438</sup> Asín Palacios mostró que sus “precedentes (no en lo de sistema, pero sí en lo de labor)” en la Edad Media, se puede

---

<sup>438</sup> Thomas Reid (1710-1796), filósofo escocés. <http://www.philosophica.info/voces/reid/Reid.html>. Última visita 30/6/2016.

encontrar en los tratados de al-Gazālī, sobre todo en su libro *Vivificación de las ciencias de la religión*, donde se encuentran “observaciones originales” sobre “el funcionamiento de las facultades psíquicas”.<sup>439</sup>

De igual modo, Asín Palacios intentó buscar en los tratados de la literatura clásica y cristiana un núcleo de la *Kulturgeschichte*. Sin embargo, él mismo reconoció que el enfoque de toda la historiografía clásica se centraba más en la historia política y solo hay unos ensayos “contados y pobrísimos” que trataban de “las ideas”.<sup>440</sup> Y para demostrar esta hipótesis, Asín Palacios hizo un recorrido en la literatura clásica y en la cristiana medieval, a través de las obras de Laercio, Cicerón, Plutarco, los padres de la iglesia tanto en Oriente como en Occidente, San Isidoro de Sevilla y San Juan de Damasco, concluyendo que en todo estos autores no hay “nada o poquísimo que se refiera a la historia de la civilización” o la historia de las ideas religiosas específicamente.<sup>441</sup>

Solamente, a partir de los siglos XII y XIII, se pueden observar unos intentos “aunque tímidamente”, en tratados como los de “Guillermo de Auvernia, Vicente de Beauvais, Rogerio Bacon, y sobre todo en España en autores como “Raymundo Lulio y Raymundo Martin” que tratan de la historia de las ideas religiosas. Estos ensayos sobre las ideas religiosas se manifestaron gracias “al contacto de la escolástica con el islamismo y el judaísmo, a las misiones de las órdenes mendicantes en tierras orientales y al fermento crítico de la filosofía árabe y del averroísmo principalmente”.<sup>442</sup> Lo que intentaba Asín Palacios buscar en estos tratados, es la explicación del nacimiento de una *Kulturgeschichte*, y una historia de las religiones *avant la lettre*. Y como no encontró este núcleo en la historiografía clásica y cristiana, va a buscarlo en la historiografía musulmana. Es preciso mostrar que la búsqueda de tratados de la historia cultural en la literatura clásica fue una preocupación notable en los círculos de los historiadores como hemos visto el caso de Rafael Altamira y Codera también en el quinto capítulo de nuestra tesis.

---

<sup>439</sup> Asín Palacios, Miguel, “Psicología de la creencia según Algazel”, *Revista de Aragón*, enero 1902, 51-56, 116-120, 184-194, 296-301 y 358-392, pp. 51, 52.

<sup>440</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 9.

<sup>441</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 30.

<sup>442</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 10.

### 6.2.2. *La Kulturgeschichte en la tradición historiográfica musulmana medieval*

Uno de los objetivos principales del estudio sobre *al-Fiṣal* que hizo Asín Palacios fue demostrar que los núcleos de la *Kulturgeschichte* ya existían en los escritores musulmanes de los siglos IX, X, y XI, los cuales preparaban el material para su “futura *Kulturgeschichte*” que llegó con Ibn Jaldūn en el siglo XIV a realizarse. En este sentido, es preciso preguntarse: ¿Cómo demostró Asín Palacios esta tesis?, ¿Por qué fue tan importante para él, y cuál era su importancia para *al-Fiṣal*? Analizamos estas ideas sobre la manifestación medieval de la *Kulturgeschichte* que proponía Asín Palacios, teniendo en cuenta todo el análisis que hemos realizado en este capítulo sobre la *Kulturgeschichte* como tendencia moderna de la historiografía, porque sugerimos que, entre las dos manifestaciones de la *Kulturgeschichte*: la moderna y la medieval, hay unos vínculos cruciales que Asín Palacios insistía en resaltar.

Asín mostraba que en la historiografía musulmana de los siglos IX, X y XI, se podían distinguir los estudios de historia política y los de historia cultural, de manera muy similar a lo que ocurrió en la historiografía moderna. Por lo tanto, explicó que se puede observar que los historiadores musulmanes prestaron más atención en sus primeros tratados a los aspectos políticos, pero que más tarde se centraron más en los aspectos culturales, económicos, sociales, etc., ... Según eso, es preciso destacar el sentido de “desarrollo” que tiene la historiografía musulmana, que permite a sus historiadores “fijar la atención más allá de los hechos políticos y guerreros, para apreciar el valor humano de los otros fenómenos o aspectos de la vida social que integran la civilización o cultura de los pueblos”.<sup>443</sup>

El gran ejemplo de la historia política en la historiografía musulmana es la “monumental historia universal” que escribió al-Ṭabarī (839-923) en el siglo X, resumiendo una “copiosa documentación monográfica de historias particulares”, y que “unos años después” ‘Arīb ibn Sa’d de Córdoba vino a completar. Sin embargo, en este tipo de crónicas, los historiadores musulmanes prestaron más atención a “los sucesos de la historia externa”, escribiendo “monografías particulares y síntesis universales de los hechos políticos”. Y una vez “agotada la curiosidad” por estos fenómenos, los escritores musulmanes como Ibn al-Nadīm, al-Gazālī, Abū al-Faraʿ al-ʿIṣbahānī, etc., giraron a investigar otros temas de la historia que no fueron los políticos, donde se preocupaban

---

<sup>443</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 18.

“de los varios aspectos de la cultura humana, preparando así los materiales de su futura *Kulturgeschichte*, que Abenjaldún había de redactar en el siglo XIV”.<sup>444</sup>

Por estas mismas fechas se habían producido ya aportaciones de otros arabistas que habían escrito sobre la historia de la historiografía musulmana. En este campo, podemos destacar el planteamiento de Dozy en la introducción de *al-Bayān al-mugrib*, publicado entre 1848-1951, el discurso de José Moreno Nieto en su *Recepción Pública en la Real Academia de la Historia* en 1864, y el libro de Pons Boigues *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles* (1898), donde adaptaba la misma perspectiva de Dozy. Es preciso aquí mostrar los planteamientos de estos orientalistas para comprender la novedad que ofreció Asín al respecto.

José Moreno Nieto en su *Recepción Pública en la Real Academia de la Historia* en 1864, ofreció una visión crítica de los tratados de la historiografía árabe en sus primeros intentos antes del islam. La mayoría de ella fue una tradición oral que contaba “las hazañas de los héroes como ‘Antar’”, “la vida aventurera y caballeresca”, y otros temas sobre las guerras, la genealogía de las familias, etc.,...<sup>445</sup> Con respecto a los tratados de los historiadores musulmanes en Oriente, Moreno Nieto mostró que los libros de al-Ṭabarī se consideran los “grandes anales árabigos de la época de Mahoma” y representan el “modelo de composición” que los historiadores musulmanes le siguieron a lo largo de mucho tiempo.<sup>446</sup> Es verdad, según Moreno Nieto, que los tratados de al-Mas‘ūdī (896-956) representaron “una forma más animada” de la historiografía, pero siguen conservando el “carácter de crónica”. En este sentido, según Moreno Nieto, tenemos que esperar hasta Abū al-Faraḡ al-ʿYawzī (1116-1201), Abū al-Faḡl de Damasco e Ibn Jaldūn para encontrar “una composición más unida y más crítica” en escribir la historia. En cuanto a los historiadores andaluces, Moreno Nieto consideró que los libros de Ibn Ḥabīb, Qāsim ibn Aṣḡab y Aḡmad al-Razī, son importantes porque representaron “los archivos de la vida anterior de los musulmanes de España”.<sup>447</sup> También opinaba que los tratados de Ibn Faraḡ de Jaén, Ibn Šuhayd, ‘Arib b. Sa‘d, e Ibn Ḥazm fueron modelos de “unidad en el conjunto, belleza de proporciones, rapidez de exposición”.<sup>448</sup> Por lo cual, observó

---

<sup>444</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp. 18. 19.

<sup>445</sup> Moreno Nieto, José, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de don José Moreno Nieto el día 29 de mayo 1864*, Contestación de Emilio Lafuente Alcántara, Madrid, Imprenta de Manuela Galiano, 1864, p. 6.

<sup>446</sup> Moreno Nieto, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, pp. 8 y 9.

<sup>447</sup> Moreno Nieto, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, pp. 9 y 16

<sup>448</sup> Moreno Nieto, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, p. 24

que los tratados historiográficos que aparecieron en al-Ándalus en la época de los Omeyas tienen como temas principales, la historia política de los “hechos de la vida exterior”, la historia de los califas, y los diccionarios biográficos ordenados alfabética o cronológicamente, mientras que en los tiempos de los Almoravides y Almohades, los historiadores se centraron más en redactar las biografías y las colecciones de los poetas, escritores, historiadores, etc.,. Con Ibn Jaldūn y al-Maqqarī, Moreno Nieto acabó su discurso mostrando el gran mérito que tuvo Ibn Jaldūn fue escribir algo parecido a una “filosofía de la historia”, tal y como apareció en la segunda mitad del siglo XIX, dado que Ibn Jaldūn “llegó a presentir la razón permanente de los sucesos y las leyes secretísimas que rigen” el movimiento de los hechos en la historia.<sup>449</sup>

Según este pequeño resumen, podemos observar que Moreno Nieto puso de manifiesto el interés en la historia política como “principal actor” en la historiografía musulmana medieval. También mostró que había otros modelos en la historiografía como la literatura de viaje, o los diccionarios biográficos que llegó a considerarlos precedentes de la moderna tendencia de la historia cultural del siglo XIX.

En cuanto al planteamiento de Dozy y de Pons Boigues, ellos propusieron que la historiografía musulmana pasó por tres etapas. La primera se extendió durante el período de los Omeyas, donde los historiadores prestaban mucha atención a “la familia real” para escribir una “historia puramente personal de los príncipes”.<sup>450</sup> Mientras que en el siglo XI, “comenzó una nueva etapa para la historiografía española”, que podemos llamar la “edad de oro” con las obras de Ibn Ḥayyān (987-1075) e Ibn Ḥazm (994-1064) que “superaron á todos sus predecesores, y no encontraron rivales entre los historiadores posteriores”.<sup>451</sup> Dozy y Pons Boigues pensaban que, con la caída de los Omeyas, la historiografía musulmana dejó de interesarse en escribir solo la historia de la familia real, y cambió su enfoque para “corregir las apreciaciones estrechas y limitadas de los extranjeros” y escribir sobre “todas las casas poderosas que habían llegado a derrocar el califato de Córdoba”.<sup>452</sup> En cuanto a la tercera etapa de la historiografía musulmana

---

<sup>449</sup> Moreno Nieto, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, pp. 28, 41 y 42.

<sup>450</sup> Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles, obra premiada por la Biblioteca Nacional en el concurso público de 1893*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1993, p. 28, citó a Dozy, introducción a la obra titulada *Al-bayān al-mogrib*, p. 18.

<sup>451</sup> Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 129.

<sup>452</sup> Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 129 y 130. Citó a Dozy, introducción a la obra titulada *Al-bayān al-mogrib*, p. 64.



comenzó con Ibn al-'Abbār (1199- 1260) hasta el fin de la dominación musulmana en España.

Tanto el planteamiento de Moreno Nieto como el de Dozy tuvieron unos aspectos en común y mostraron que, en unos momentos dados, la historiografía musulmana tuvo unos cambios en la materia que estudiaba o incluso en su metodología. Pero ninguno de ellos utilizó el término de la *Kulturgeschichte* que usaba Asín Palacios para describir algunos tratados de los historiadores musulmanes. Sugerimos que explicar las diferentes orientaciones dentro de la historiografía musulmana según estos términos, la historia política y la *Kulturgeschichte*, hace al lector pensar en la historiografía moderna y la historiografía islámica paralelamente. Asimismo, le permitió hacer unas ciertas comparaciones entre los modelos que aparecieron en la historiografía moderna y los tratados en la historiografía musulmana. Así, no será tan difícil para el lector pensar en *al-Fiṣal* como una historia de las religiones, si considera que los libros de al-Gazālī, al-Mas'ūdī, Ibn al-Nadīm e Ibn Jaldūn fueron modelos de la *Kulturgeschichte* nacido en el siglo XIX. Es preciso ahora mostrar cómo pudo Asín Palacios convertir los libros de estos autores musulmanes en modelos o núcleos de la *Kulturgeschichte*.

Asín Palacios mostraba varios ejemplos de los tratados de la historiografía musulmana escritos por “filósofos, teólogos, juristas, geográficos”, etc., que representaron la “preparación” de la “futura *Kulturgeschichte*” que Ibn Jaldūn llegó a escribir en el siglo XIV. Asín dividió estos ejemplos en ocho grupos, destacando las diferencias entre ellos según la diversidad temática, los aspectos culturales, sociales y económicos que trataron y el sentido de desarrollo en los aspectos metodológicos que adoptaron los escritores en sus libros.<sup>453</sup>

Asín Palacios exponía muchos ejemplos de los tratados que analizaron los aspectos sociales y económicos, entre ellos destaca la obra de Rāgib de Ispahán (m. 1108) *Tafṣil al-naṣ'atayn*, donde hizo “alusiones” desde un enfoque “sociológico” a “las influencias que la raza, el clima, la herencia física y moral y el medio ejercen en la diferenciación de los caracteres humanos”. Rāgib de Ispahán hablaba también sobre el tema del

---

<sup>453</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp.18 y 19. Es preciso mostrar que en nuestro análisis no vamos a seguir el orden de los ocho grupos que aparece en el estudio de Asín Palacios, porque resulta inútil repetir lo que dice Asín Palacios otra vez aquí. El análisis que hacemos aquí se basa en destacar los aspectos más importantes en estos grupos, que son, como indica el título de este apartado los temas, los aspectos metodológicos y los objetivos de los tratados de la historiografía musulmana sobre la *kulturgeschichte*.

“sentimiento religioso” como un elemento principal en la formación del ser humano, y estudiaba “el origen de las varias artes y profesiones humanas”. Y desde un enfoque económico discutió temas como, por ejemplo, la importancia del trabajo para el individuo como “efecto del temor a la pobreza”, “el problema económico en su esencia y origen, la necesidad de la moneda como instrumento de cambio, [y] la necesidad del comercio”.<sup>454</sup> Desde el mismo enfoque social y económico, Asín Palacios mostró que al-Gazālī en su libro *Iḥyāʾ* estudió temas como “la pedagogía, la familia el comercio, la amistad y la asociación, los viajes, la música y el canto, las instituciones políticas y administrativas, la policía urbana, etc.,...”.<sup>455</sup>

En cuanto a los fenómenos mercantiles, Asín puso de relieve el valor del libro *al-ʿIṣāra ʿilā maḥāsini al-tiyyāra* de Abū al-Faḍl de Damasco (m. después de 1107), donde explicó con una profundidad técnica, “todos los factores del problema económico”, como “la esencia de la riqueza, los modos de su producción y adquisición, la necesidad de la moneda, la apreciación de su valor medio, la función de las artes manuales como factores de riqueza, el cambio y las operaciones bursátiles, las clases de la riqueza, los artículos de comercio,” etc.,. También destacan los tratados de historiografía que se dedicaron a estudiar la música. El libro más famoso en este contexto es el monumental de kitāb *al-Aḡānī* de Abū al-Faraʿī de Ispahán, que estudiaba “las características de las varias escuelas de música y canto y las de sus principales fundadores y discípulos”.<sup>456</sup>

En cuanto a los tratados de los viajeros y los geógrafos como “al-Iṣṭajrī, al-ʿYāḥiẓ, al-Muqaddasī, Ibn al-Faḡīh, Ibn Jurdaḡbih, Qudāma, Ibn Rusta, al-Bakrī, y sobre todo al-Bayrūnī y al-Masʿūdī”, Asín Palacios afirmó que resulta muy significativo el interés que prestaron los autores no solamente a apuntar los datos “geográficos físicos”, sino también a observar otros aspectos de la vida cotidiana, las costumbres, el comercio, las religiones, la política, las razas y la literatura de los países donde viajaban. Según Asín, la literatura de viaje es de gran mérito para mostrar los contactos que había entre el pueblo musulmán y otros pueblos extranjeros “de la Europa bizantina y occidental, de las gentes eslavas y uralo-altaicas, de las indias orientales y la China”.<sup>457</sup> Estos contactos con los pueblos extranjeros se ven muy bien, no solamente en la literatura de viaje, sino también en otros tratados de la historia, como el libro de Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī, *La Lámpara de príncipes*,

<sup>454</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 19.

<sup>455</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 20.

<sup>456</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 21.

<sup>457</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 22.

donde el autor explicaba cuestiones de “la organización administrativa, política y militar de los pueblos persa y musulmán”. Asimismo, el libro de *al-ʿIqd al-farīd* de Ibn ʿAbd Rabihi puso también de manifiesto los aspectos globales de “la cultura hispano-musulmana”.<sup>458</sup>

El hecho de destacar los contactos con otros pueblos extranjeros se ve muy bien en la metodología del análisis que adoptan los historiadores musulmanes para explicar los fenómenos que tratan, teniendo en cuenta que, según Asín Palacios, no todos los tratados históricos disfrutaban del mismo grado de desarrollo a nivel metodológico. De hecho, Asín Palacios afirmó que Rāgib de Ispahān, en su *Tafṣil al-naṣʿatayn*, al-Gazālī en su *Iḥyāʾ*, Abū Bakr al-Ṭurtūṣī en su *Lámpara de príncipes* e Ibn ʿAbd Rabihi en su, *al-ʿIqd al-farīd*, ofrecen un análisis de los aspectos económicos y sociales, pero dependen de un estilo “fragmentario y anecdótico” de modo que no les dejaba captar o “aspirar al título de sociólogo o economista” de los fenómenos que estudian. Mientras que en otros tratados como *al-ʿIṣāra ilā maḥāsini al-tiyyāra*, Abū al-Faḍl de Damasco pudo llegar a “una forma sistemática” para analizar los fenómenos mercantiles y políticos “basándose ya en la realidad de los hechos, a la vez que en las normas jurídicas del derecho islámico y en las lucubraciones de los filósofos”.<sup>459</sup> Resulta muy significativo, según Asín, que el historiador musulmán pueda llegar a un balance en su análisis, basándose en los aspectos prácticos que ofreció la vida real, en las normas religiosas y en los tratados de los filósofos. Encontramos también, según Asín, unos tratados que intentaban “armonizar” fuentes que parecen ser distintas a primera vista como el caso de al-Māwardī en el siglo XI. Al-Māwardī analizaba unas cuestiones políticas como, por ejemplo, “la naturaleza del califato como magistratura suma, las dotes necesarias para ejercerlo, [y] los modos de elección del candidato”, en función de estos tres principios: “la utopía de los filósofos griegos”, “la realidad” y “el derecho canónico en el islam”.<sup>460</sup>

De hecho, Asín mostró que el resultado y el fruto de los contactos con otros pueblos no solamente se vio en el hecho de que los historiadores escribieron sobre otras costumbres, religiones, o razas, sino que también se manifestó en los criterios del análisis de los escritores musulmanes, como vemos en el caso de al-Māwardī, que analizó los aspectos políticos en la sociedad musulmana a la luz de lo que ofreció la filosofía griega.

---

<sup>458</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 20

<sup>459</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp. 20 y 21.

<sup>460</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 21.

El sentido de “la continuidad en la historia sin ruptura” fue otro aspecto que caracterizó los tratados de la historiografía musulmana medieval, como se ve bien en los diccionarios biográficos, como en *al-Ṭabaqāt*, que se dedicaron a mostrar los cultivadores en un campo de conocimiento, como los “gramáticos, lexicólogos, tradicionistas, poetas, médicos”, etc.,... explicando “la historia de su formación científica” y “la huella” que dejó la generación de los maestros en la generación de los discípulos.<sup>461</sup>

Junto con esta relación de continuidad entre el discípulo y el maestro, Asín Palacios puso de manifiesto otra cuestión de mayor importancia acerca de la *Kulturgeschichte* como disciplina moderna de la historiografía, y que estaba presente en los tratados de los historiadores musulmanes medievales. Nos referimos al estudio de los orígenes de las ideas y los precedentes de los fenómenos culturales que aparecen en otras civilizaciones distintas, y el estudio de la transmisión de las ideas. Asín mostró que Abū al-Faraʿī de Ispahán, preocupado por todos los aspectos relacionados con la música, estudiaba en su libro *al-Agānī* “la historia de los orígenes y evolución de la música en el islam y sus precedentes en las civilizaciones clásicas y orientales”.<sup>462</sup> En este sentido, Abū al-Faraʿī no solamente prestó atención a estudiar la historia de estos fenómenos dentro del islam, sino que buscaba sus “precedentes” en las civilizaciones más antiguas que influyeron mucho en los músicos musulmanes.

En el mismo contexto, Asín Palacios resaltó el interés de los escritores musulmanes en catalogar, en unos diccionarios especiales, “las obras de las [civilizaciones] extranjeras traducidas al árabe”. *Al-Fihrist* es un buen ejemplo de este tipo de diccionarios. En él mostraba Ibn al-Nadīm diez clases de las ciencias o del conocimiento, y a cada una de estas clases ofreció “un resumen histórico de sus orígenes dentro del islam y sus precedentes extraislámicos algunas veces”.<sup>463</sup> Este tipo de estudios, para Asín Palacios, fue un síntoma excelente que mostró que los musulmanes fueron conscientes de las influencias que recibieron de otras civilizaciones y también estaban interesados en demostrar los variados caminos a través de los cuales se transmitieron estos conocimientos. De esta manera escribieron una parte importante de la historia de la civilización, donde planteaban los caminos principales de la marcha de las ideas entre los pueblos a lo largo de los tiempos.

---

<sup>461</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 23.

<sup>462</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 21.

<sup>463</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp. 23 y 24

En todo eso, Asín Palacios puso de manifiesto que los historiadores musulmanes estudiaron con una auténtica “preocupación científica” el tema de los orígenes de las ideas y de las influencias que recibía la cultura musulmana de las civilizaciones antiguas. El libro de *Maḡāṭīḥ al-‘ulūm* fue un buen ejemplo de los diccionarios técnicos de las ciencias y las artes, donde su autor Ibn Yūsuf al-Jawārizmī (m. 997) distinguió “las ciencias indígenas del islam” como “jurisprudencia, teología, gramática, retórica o elocuencia, prosodia y poética, historia”, que aparecen en la primera parte del libro, y “las ciencias exóticas, es decir las de filiación griega o persa” que vienen en la segunda parte del libro. Estas últimas incluyen la “filosofía en sus tres secciones, lógica, física y matemática, subdividas las dos últimas en medicina, meteorología, mineralogía, botánica, zoología y alquimia (la primera), y en aritmética, álgebra, geometría, astronomía, música, mecánica, hidrostática, etc., (la segunda)”. De esta manera, los escritores musulmanes explicaban con claridad las ciencias que tienen sus orígenes en el islam, y las otras que proceden de otras civilizaciones, hasta que ellos mismos mostraron la “etimología griega” de los términos que se usaban en las ciencias, filosofía, etc., ...<sup>464</sup>

En uno de sus primeros trabajos publicados en 1903, titulado “Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía”, Asín Palacios ponía de manifiesto que la existencia de los diccionarios técnicos en el islam, muchos siglos antes que los europeos, es un síntoma de las influencias que recibieron los musulmanes de otras civilizaciones. La composición de estos diccionarios, según Asín, indica que los escritores musulmanes fueron conscientes de estas influencias; al redactarlos, lo que quieren mostrar fueron los caminos de la transmisión de estos conocimientos entre los pueblos en la historia. Así que después de que el pueblo árabe “copió de la Grecia casi toda su civilización y su ciencia”, se encontraba con unos términos extranjeros que tenía que explicar. En estos diccionarios, los musulmanes tuvieron que “transcribir en caracteres arábigos las voces griegas..., traducirlas literal y servilmente con palabras árabes..., [o] modificar el significado vulgar de las palabras árabes por extensión metafórica”.<sup>465</sup>

Los historiadores musulmanes, según Asín, intentaban ofrecer otros planteamientos de los “los problemas culturales y sociológicos”, como en el caso de al-Mas‘ūdī en el siglo X, que planteó unas soluciones de estos problemas “en función de la raza y el clima,

---

<sup>464</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 25.

<sup>465</sup> Asín Palacios, Miguel, “Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanes”, *Obras escogidas, II, III, De historia y Filología árabe*, Madrid, Editorial Maestra, 1948, pp. 71-215, p. 177.

esbozando una clasificación etnográfica de la Humanidad distribuida en siete troncos étnicos, cuya localización geográfica, historia, caracteres físicos, lenguas, religiones y pueblos a cada uno correspondientes señala con gran minuciosidad y rara exactitud para su siglo”.<sup>466</sup>

Es preciso mostrar que Goldziher, en su discurso de recepción en la Hungarian Academy of Science in 1876, publicado en húngaro por la misma academia en 1877, titulado “The Spanish Arabs and Islam” escribía sobre el mismo tema. Goldziher ya había puesto de relieve que los historiadores musulmanes dieron mucha importancia a investigar el tema de los orígenes de las ideas y de las condiciones del nacimiento de los fenómenos culturales, un aspecto que podría ser explicado a través de unas comparaciones para poder interpretar el desarrollo en la historia de la civilización musulmana, un aspecto que “has not been taken up by any European scholar”.<sup>467</sup>

Cincuenta años después del discurso de Goldziher, Asín Palacios escribía sobre el mismo tema analizando diferentes aspectos de la historiografía musulmana y poniendo de relieve los libros que escribieron los historiadores musulmanes acerca de los procesos de las influencias y la transmisión de las ideas de la civilización griega a la musulmana.

Así pues, Asín intentó demostrar la existencia de la *Kulturgeschichte* en la historiografía musulmana como una tendencia paralela de la tendencia moderna del s. XIX. También, pretendía demostrar que los temas y los principios metodológicos de la tendencia moderna estaban ya presentes en la tendencia medieval. Así intentó sacar ejemplos que prueban que la historiografía musulmana medieval disfrutaba ya de una diversidad temática, en la que los historiadores musulmanes estudiaban los fenómenos culturales, sociales, económicos, etc., a parte de los aspectos políticos y guerreros, y que los temas de la transmisión del conocimiento, la búsqueda de los orígenes de las ideas y la continuidad en la historia representaban una “preocupación científica” para ellos.

Ahora nos interesa ver por qué era importante para Asín Palacios demostrar que en la historiografía musulmana aparecen los núcleos de la *Kulturgeschichte*. El recorrido que hizo Asín Palacios entre las fuentes musulmanas podemos considerarlo un intento de escribir una historia de la historiografía. Este tipo de análisis tiene como objetivo, entre otras cosas, según Rosenthal, mostrar el desarrollo que tuvo el concepto de la historia en

---

<sup>466</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 22.

<sup>467</sup> Goldziher, “The Spanish Arabs and Islam”, p. 379

los ensayos de algunos historiadores en un periodo determinado, y describir cómo van los procesos de la decadencia y de la evolución de estos ensayos.<sup>468</sup> Según eso, Asín Palacios intentaba poner de manifiesto que la historia cultural representa una fase avanzada dentro de los estudios históricos. Asín mostraba igual que Ribera, que la *Kulturgeschichte* fue desarrollada en su gran parte por “hombres cultos de la España musulímica..., hasta el punto de hacer posible que se produjeran las de Abenjaldún”. Ribera, en su contestación al discurso de ingreso de Asín en la RAH, ya había concluido que los historiadores hispano-musulmanes llegaron a un “cenit de la historiografía hispánica: altura que no alcanzó Europa sino varios siglos después”.<sup>469</sup>

Este discurso muestra un sentido potente de nacionalismo que podemos encontrar en otros textos tanto de Ribera como del propio Asín, haciendo hincapié en los estudios avanzados que llegaron a escribir los historiadores andalusíes mucho antes de los europeos. Este aspecto nacionalista lo podemos encontrar ya en algunos ensayos de los arabistas de los siglos XVIII y XIX. En la introducción del libro *Ensayos sobre la gramática y la poética de los árabes* (1787), Patricio de la Torre (1760- 1819), sin utilizar los términos de la historia política ni la *Kulturgeschichte*, mostró que las obras de “nuestros Españoles” como ‘Alī ibn Mūsā historiador de Córdoba, ‘Abd Allah ibn al-Jāṭb, Abū al-Ḥusayn, que escribieron la historia del Reino de Granada y de sus reyes, o Ibn al-‘Arabī que escribió sobre las guerras de España, superaban a los que estaban escribiendo en Europa en este momento de la historia. Por lo tanto, Patricio de la Torre pidió a los españoles que estudiaran estos grandes escritores, “(en vez de ir mendigando noticias extranjeras), para hacer ver a Europa, que quando toda ella estaba sumergida en las tinieblas de la barbarie y del error, eran sabios los españoles, y no temo decir sus Maestros”. En este contexto, la Torre puso de manifiesto que los orientalistas europeos como el inglés Edward Pocock (1604-1691), reivindicaron el papel de los musulmanes de Oriente en el desarrollo de las ciencias más que el de los andalusíes que, según la Torre, tenían mucho más mérito al respecto. Con lo cual, Patricio la Torre mostró que los arabistas españoles tenían mucho que hacer.<sup>470</sup>

Siguiendo esta misma línea, a Asín Palacios le interesaba demostrar su tesis sobre los núcleos de la *Kulturgeschichte* que aparecieron en la historiografía musulmana y sobre

---

<sup>468</sup> Rosenthal, Franz, *A history of Muslim historiography*, Leiden, Brill, 1968, segunda edición, p. 3

<sup>469</sup> *Discursos leídos ante la Real Academia de la historia en la recepción pública del señor D. Miguel Asín Palacios, el día 18 de mayo de 1924*. Madrid, Imprenta de Estanslo Maestre, 1924, p. 66.

<sup>470</sup> Torre, *Ensayos de la gramática*, pp. XVII y XXV

todo en la andalusí para reivindicar un sentido nacionalista que afirmaba que los españoles eran los precursores en emplear esta tendencia historiográfica muchos siglos antes que los europeos. Pero también esta tesis le sirvió, en particular, para demostrar unas ideas respecto al libro de *al-Fiṣal*, el tema de su estudio.

Asín Palacios consideraba *al-Fiṣal* una “adivinación y atisbo genial de las tres disciplinas históricas que el siglo XIX bautizó con los nombres de Historia de las religiones, Historia de los dogmas [e] Historia de la teología”.<sup>471</sup> Y con eso, Asín se ve obligado a interpretar cómo apareció una historia de las religiones en la sociedad musulmana en el S. XI, nueve siglos antes que en Europa. Nuestro autor mostró una relación entre “la historia comparada de las religiones” y la *Kulturgeschichte*, considerando que la primera “no puede nacer antes de que los estudios históricos hayan alcanzado un cierto desarrollo que les permita admitir dentro del programa de la historia, no solo los sucesos políticos y guerreros, sino también los diversos aspectos de la cultura, costumbres, ciencias, artes, religiones, industria, comercio, etcétera”.<sup>472</sup> Según eso, resulta necesario, para Asín Palacios demostrar que en la historiografía musulmana habían investigado ya ciertos temas culturales, sociales, económicos, etc., para dar explicación al nacimiento de la historia de las religiones con *al-Fiṣal*.

### 6.2.3. *Al-Fiṣal como Kulturgeschichte e historia de las religiones*

Al considerar *al-Fiṣal* un núcleo de la *Kulturgeschichte*, Asín Palacios quería destacar aspectos del libro de Ibn Ḥazm como historia y no como polémica religiosa. Es decir; estudiando *al-Fiṣal* en un contexto de obras como *al-Fihrist*, *al-Aḡānī*, *Mafātīḥ al-‘ulūm*, etc., y no en un contexto de libros que tratan únicamente de las religiones como *al-Milal wa al-Niḥal* de al-Šāhristānī, Asín intentaba mostrar que Ibn Ḥazm en *al-Fiṣal* estudiaba las religiones desde una perspectiva no solamente crítica sino también histórica. A la luz de esto, Asín puso de manifiesto que Ibn Ḥazm estudiaba las religiones desde una óptica no tan lejana de la de Abū al-Faraʿy de Ispahán estudiando la música, o al-Māwardī escribiendo sobre los aspectos geográficos, etc., ... Todos se centraron en estudiar los fenómenos culturales, sociales, religiosos y económicos, en sus relaciones con otras civilizaciones distintas, y no se limitaron a estudiar lo musulmán. Todos estaban también interesados en poner de manifiesto las mutuas influencias entre las civilizaciones,

---

<sup>471</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 7

<sup>472</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, pp. 12 y 13.



y, sobre todo, las influencias que recibía el islam de las otras civilizaciones como la griega, la persa, etc., ... Todos, en fin, estudiaban el tema de la transmisión de las ideas a lo largo de la historia, demostrando en eso el sentido de la continuidad que disfrutaban los aspectos culturales.

Según Asín, los fenómenos religiosos, en *al-Fiṣal*, aparecen como “modos de la cultura del hombre individual y social”, y no solamente como “hechos del presente, cuya existencia tiene sus raíces en el pasado”.<sup>473</sup> Temas como la indiferencia religiosa, la necesidad de la revelación divina, y algunas “actitudes que ofrece la psicología religiosa” como “el conflicto entre la fe y la razón”, “la crédula actitud del vulgo ignaro” y “la naturaleza del acto de fe en el vulgo” se analizan en *al-Fiṣal* con un sentido crítico e histórico basado en la “precisión técnica del filósofo”. Asín, también mostró que Ibn Ḥazm discutía temas de índole física o cosmológica como “la naturaleza del movimiento, y del reposo”, “la casualidad eficiente” y “la penetrabilidad de los cuerpos y sus accidentes”. Encontramos, además, temas de índole antropológica, como “la esencia del hombre” o temas sobre “la teoría del conocimiento”, “el origen de las ideas, los varios criterios de la verdad, la distinción profunda entre la ciencia humana y la ciencia divina”. Ibn Ḥazm, en este sentido, no analizaba los fenómenos religiosos en sí mismos, o lejos de cualquier contacto con el ser humano o con la sociedad, sino que los concebía como aspectos culturales relacionados con otros elementos psíquicos, antropológicos o incluso físicos.

Huelga decir, por otro lado, que Ibn Ḥazm no estudió solamente en *al-Fiṣal* las sectas del islam, sino que “fue capaz de reunir una tan colosal información histórica... de todas las creencias religiosas y todos los sistemas dogmáticos y jurídicos de su tiempo”. Por lo tanto, estudió,

- a) El escepticismo de los sofistas que niegan toda la realidad.
- b) El ateísmo de los filósofos que niegan la existencia de un Dios creador.
- c) El deísmo de los filósofos.
- d) El dualismo de los zoroastras y maniqueos, el politeísmo de los cristianos trinitarios donde estudia “distintas confesiones cristianas en antitrinitarias”

---

<sup>473</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 12.

como la *arriana*, la *samosatena*, la *macedoniana*, y las trinitarias como la melquita, la nestoriana y la jacobita. En este grupo, Ibn Hazm no estudia el “politeísmo grecorromano ni el egipcio” porque según Asín no le sirven para “sus fines polémicos”, mientras que el caso que le interesa es “el dualismo persa y el cristianismo trinitarios”, el monoteísmo de los brahmanes y los racionalistas.

- e) El monoteísmo, en el judaísmo, en sus cinco sectas; *samaritanos*, *saduceos*, *ananíes o karaítas*, *rabiníes o talmudistas e isauíes*, y en todos los que admiten la revelación o de algunos profetas, o de todos los profetas como el islam, donde se centra en estudiar cuatro sectas principales que son *murýi'a*, *mu'tazila*, *jawāriy* y *ši'a*.

Según este planteamiento, Asín mostró que Ibn Ḥazm estudió el islam y sus sectas como una parte de este sistema que podemos llamar, universal, y que incluye “todas las actitudes humanas en punto al problema religioso”, y no lo concibió ajeno de este sistema, sino que consideró el islam el último escalón de este sistema que representa la “única religión positiva verdadera”.<sup>474</sup>

Asín Palacios hacía hincapié en algunos aspectos en el libro de *al-Fiṣal* que revelan el estudio de los orígenes de las ideas, el nacimiento de las sectas religiosas y el proceso de la transmisión de las ideas entre las civilizaciones. Ibn Ḥazm no concibe los procesos de la transmisión de las ideas y sus orígenes como los historiadores del siglo XIX, sino que, según Asín, intentaba cumplir este “*desideratum* de los tratados modernos”, mostrando “los orígenes del mosaísmo, cristianismo e islamismo, [y] sus mutuas relaciones”. Tal aspecto manifiesta muy bien en su estudio sobre la génesis de las sectas del islam, considerando que “casi todas las herejías del islam tienen su origen en el nacionalismo de los persas”.<sup>475</sup>

Este tipo de estudios también tiene su importancia para “la historia comparada de la teología islámico-cristiana”. Asín Palacios sugiere que las ideas religiosas que explicaba Ibn Ḥazm, en el siglo XI, son de mayor importancia para interpretar el nacimiento de unos conceptos que aparecen en la escolástica cristiana del siglo XIII y sobre todo en Santo Tomás de Aquino. Por ello, Asín Palacios concede mucha

---

<sup>474</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, pp. 34 – 55.

<sup>475</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, pp. 54, 55.

importancia a realizar muchas comparaciones entre las ideas religiosas en el islam y sus paralelas en la escolástica cristiana. Estas ideas en la teología musulmana son relevantes para explicar la génesis de las ideas en la escolástica cristiana, cuyo origen no se puede explicar a la luz del “medio en que nacen ni de sus precursores cristianos y clásicos”.<sup>476</sup> En este sentido, *al-Fiṣal* se considera una fuente importante que explica el origen de las ideas y su movimiento a lo largo de la historia. Asimismo, aclara las relaciones y las influencias entre las civilizaciones antiguas como la persa, y la musulmana, así como entre el islam y el cristianismo.

Después de este análisis del concepto de la *Kulturgeschichte*, a través de sus dos manifestaciones, la moderna y la medieval en los contextos de la historiografía europea, el orientalismo centroeuropeo, la historiografía española, el arabismo español y las publicaciones de Asín Palacios, sobre todo en su estudio sobre *al-Fiṣal*, podemos inferir lo siguiente:

La *Kulturgeschichte* surge como una tendencia dentro de la historiografía alemana en el siglo XIX, intentando incorporar los fenómenos culturales, sociales y literarios en la historia con el fin de realizar una síntesis de la historia del pueblo alemán. Se asocia con los movimientos políticos como la revolución industrial y la revolución de 1848, que conceden mucha importancia a las masas enfrente a los reyes, los guerreros y los políticos. Con lo cual, entre las grandes preocupaciones de los historiadores de la *Kulturgeschichte* destaca la pregunta sobre el ser nacional alemán o “what is German”. Los historiadores se preguntaban sobre los fundamentos culturales, lingüísticos y sociales que unen el pueblo alemán que se manifiestan a lo largo de la historia. Los orientalistas centroeuropeos aprovechaban también esta tendencia en la historiografía para plantear unas cuestiones referentes a la transmisión de las ideas a lo largo de la historia y la génesis de algunas ideas en el pensamiento musulmán y su relación con otras parecidas. Y a la luz de estos temas, se preguntaron sobre la herencia cultural del islam.

La *Kulturgeschichte* llegó también a la historiografía española. Rafael Altamira la empleaba en sus estudios como síntoma de las nuevas tendencias en la historiografía como hemos visto. Y el arabismo español tampoco estaba lejos de todas estas novedades que surgieron en el campo de la historiografía a finales del siglo XIX. Riibera y Asín Palacios pudieron participar en este mundo. Asín estaba integrado en el ambiente de la

---

<sup>476</sup> . Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, p. 73.

investigación sobre la historiografía en su tiempo. Asimismo, era consciente de la relevancia de las nuevas tendencias y metodologías que aparecen en la historiografía europea, y las empleaba en sus estudios sobre la literatura y la historia de al-Andalus. Discutía unos temas que estaban presentes en el discurso del orientalismo centroeuropeo en su momento, adaptando las mismas herramientas metodológicas de los orientalistas, como hemos visto en el caso de von Kremer. Con lo cual, podemos mostrar que los contactos de Asín Palacios con los orientalistas europeos no se limitan únicamente a nivel epistolar, sino que son más profundos, de modo que reflejan un creciente interés en unos temas determinados y en el uso de unos principios metodológicos concretos. Sin duda la *Kulturgeschichte* era uno de ellos. No queremos decir, con eso, que Asín Palacios tuvo el mismo proyecto intelectual de los orientalistas centroeuropeos, sino que nuestro autor compartía con ellos unas visiones sobre la civilización musulmana, y sus relaciones con otras civilizaciones como la griega o la persa. Con lo cual, podemos observar que la aparición de la *Kulturgeschichte* en el orientalismo centro europeo y en el arabismo español se asocia con una perspectiva integradora de la civilización musulmana tanto en la historia universal en el caso del orientalismo europeo como en la historia nacional de España en el caso del arabismo español. Eso aparece en los escritos de George Sarton en su libro *Introduction to the history of science* y los ensayos de von Kremer.

Asín Palacios también compartía con los historiadores españoles de su tiempo unas preocupaciones tanto científicas como nacionales. Intentaba analizar estos temas utilizando las herramientas metodológicas que usaban algunos historiadores contemporáneos de él, como podemos observar el caso de Rafael Altamira. Asín no solamente compartió con él, el hecho de trabajar juntos en el Centro de Estudios Históricos desde 1910 hasta la salida de Asín en 1916, sino que ambos discutieron unas cuestiones en común referentes al proceso de la transmisión del conocimiento, la marcha de las ideas a lo largo de la historia, la búsqueda de los precursores y antecedentes clásicos o medievales para los fenómenos culturales modernos, el papel de España en transmitir las ideas en la Edad Media, etc.,... aunque cada uno de ellos tenía su propio planteamiento. Asín Palacios proponía crear una identidad pasado-presente, que el nacionalismo español fuera una de sus principales bases. Al-Andalus o la España musulmana tenía un papel fundamental en formar esa identidad, a través de la cual se podía interpretar la manifestación de los fenómenos culturales, y determinar los caminos de la marcha de las ideas. En este contexto, Asín usaba la *Kulturgeschichte* como una

herramienta metodológica para crear un plan integrador de al-Andalus dentro de la identidad española. Así, buscaba la continuidad en ciertos aspectos religiosos y culturales que sobrevivieron durante siglos con los que se puede unir el pueblo español, tal y como hicieron los historiadores alemanes de la cultura en la segunda mitad del siglo XIX para crear una identidad del pueblo alemán basándosela en los aspectos culturales que une el país.

En este contexto, podemos considerar las publicaciones de Asín Palacios como una contribución en el campo de la historiografía española, que intenta ofrecer unas soluciones a los problemas actuales de España en este momento, y no como una aportación en el campo del arabismo español que está lejos de la actualidad de la España de finales del siglo XIX y principios del XX. Con lo cual, Asín Palacios no solamente ponía de manifiesto la relevancia de su proyecto intelectual, sino que reivindicaba el papel que ya había desempeñado Ribera en introducir y desarrollar los principios metodológicos de la *Kulturgeschichte* tanto en la historiografía europea como en el arabismo español. Asín mostró que las obras de Ribera, con respecto al estudio de la *Kulturgeschichte* en su dimensión teórica y práctica, tienen el mismo mérito, o incluso más, que las obras del sociólogo Trade y las de los antropólogos alemanes, Graebner y Ankerman. Con esta propuesta, sugería la importancia de destacar las características principales de una ciencia española, cuyos fundamentos teóricos ya existían en el discurso de Ribera, para poner de manifiesto el papel que había desempeñado España en la Edad Media en transmitir el conocimiento al resto de Europa.

En la siguiente parte, describimos otros fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios desde el punto de vista de la metodología de la historia de las ideas. Algo que nos deja ver hasta qué punto estaba Asín integrado en el mundo de las Humanidades en su momento sacando de él las herramientas que favorecen a su proyecto y los diferentes aspectos que arman su tesis.

PARTE III: LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LA TRADICIÓN EUROPEA Y EL  
AMBIENTE ESPAÑOL ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX Y SU APLICACIÓN EN LAS  
OBRAS DE ASÍN PALACIOS



En la presente parte, analizaremos los fundamentos teóricos del concepto de “la historia de las ideas” que empleaba Asín Palacios ya que representa un principio fundamental en su proyecto intelectual. Nuestro objetivo consiste en examinar los tres aspectos siguientes: cómo concebía Asín Palacios “la historia de las ideas”, cuáles fueron sus principios metodológicos, y cuáles fueron las conclusiones a las que llegó el autor adaptando esta metodología.

Con el fin de entender cómo concebía Asín Palacios “la historia de las ideas”, será necesario estudiar las referencias, las fuentes y la bibliografía que citaba al respecto. Asín hacía referencias tanto a autores determinados como a disciplinas, como por ejemplo Ankermann (1859-1943), Fritz Graebner (1877-1934), Julián Ribera (1858-1934), papa León XIII, los lógicos ingleses, la literatura comparada, el difusionismo alemán, la encíclica *Aeternis Patris* etc., Podemos observar que estas referencias no solamente se limitan a disciplinas literarias, sino que a veces incluyen otras disciplinas científicas o tendencias dentro el catolicismo. Por lo cual, en el capítulo VII estudiamos los principios de los conceptos de la historia de las ideas, la crítica histórica y las leyes de la historia en el ambiente europeo a través de las siguientes disciplinas: la antropología, la literatura comparada, los estudios históricos, las ciencias de la lógica y la física. En el capítulo VIII, estudiamos la manifestación de dichos principios referentes a la crítica histórica en el contexto español a través de las figuras de Menéndez Pelayo y Julián Ribera que Asín Palacios citaba con profusión, mostrando que sus obras le han servido mucho para concebir los principios teóricos de “la historia de las ideas”. En el capítulo IX, analizaremos cómo contribuye el ambiente católico en España a finales del siglo XIX para construir uno de los ejes principales en la obra de Asín Palacios y su metodología referente a la historia de las ideas.



## 7. LA MANIFESTACIÓN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN ALGUNAS DISCIPLINAS EN LA TRADICIÓN EUROPEA

### 7.1. Antropología

Dedicamos este apartado a exponer los principios teóricos de dos conceptos de la historia de las ideas, la imitación y la transmisión que aparecen en el campo de la antropología cultural, y sobre todo en la escuela alemana del difusionismo. Ambos conceptos tienen una estrecha relación con la tesis de Asín Palacios. Nuestro autor hacía referencias a la antropología cultural, y a sus grandes representantes como Bernard Ankerman (1859-1945), el Padre Schmidt (1868-1954) y Fritz Graebner (1877-1934). Y afirmó que él aprovechaba sus principios metodológicos, en lo que atañe al fenómeno de la imitación o a los contactos y las influencias entre culturas, para interpretar las analogías entre los fenómenos culturales.<sup>477</sup> Sin embargo, Asín Palacios también rechazaba las interpretaciones de otros antropólogos, como Adolf Bastian (1826-1905), que interpretaban “todas las semejanzas culturales por la uniformidad invariable de las concepciones elementales de la humanidad”.<sup>478</sup> Por todo lo cual, nos centraremos en mostrar los principios teóricos del difusionismo, con el fin de entender por qué Asín Palacios adoptaba los principios teóricos de una escuela y rechazaba otros, y cuál es la importancia de esa diferenciación en su proyecto intelectual.

#### 7.1.1. *Las escuelas de la antropología cultural en la segunda mitad del S. XIX*

La antropología cultural tiene como tema de estudio tanto las culturas pasadas como las presentes, en su génesis y en sus interrelaciones. Asimismo, se dedica a estudiar “las leyes esenciales a las que se ajusta el surgimiento de las diferentes culturas, el análisis de la esencia de cada una de ellas, la estabilidad y el dinamismo de cualquier cultura”.<sup>479</sup> Según Marvin Harris, es la disciplina que “se ocupa de la descripción y análisis de las culturas -las tradiciones socialmente aprendidas- del pasado y del presente”.<sup>480</sup>

En la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, dentro de la antropología cultural, aparecen dos tendencias distintas: primero el evolucionismo y

---

<sup>477</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, vol. 1, p. XLVIII

<sup>478</sup> Asín Palacios, Miguel, *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*. Tercera edición, Madrid, Instituto Hispano árabe de Cultura, 1961, p. 560.

<sup>479</sup> Álvarez Munarriz, Luis, *Antropología teórica*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, p. 28.

<sup>480</sup> Harris, Marvin, *La antropología cultural*, Vicente Bordoy y Francisco Revuelta (Trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 14.

luego el difusionismo. Difieren en la interpretación que ofrecen tanto de la génesis de los fenómenos culturales como de las analogías entre los mismos en distintos ámbitos. El evolucionismo interpreta las analogías entre los fenómenos culturales por el progreso que consigue la cultura de cada pueblo, mientras que el difusionismo las interpreta por la transmisión del conocimiento y la difusión de las ideas entre los pueblos.<sup>481</sup> Nos interesa subrayar aquí las diferencias entre los conceptos: la evolución y la difusión.

El evolucionismo considera que “cada cultura tiene su propia historia, larga y única”, y para comprender los aspectos culturales de una sociedad tenemos que “reconstruir la trayectoria única que ha seguido”.<sup>482</sup> Según eso, “la invención” para los evolucionistas, es una “clave” principal para interpretar “el desarrollo de las sociedades”.<sup>483</sup> Los fundadores de esta tendencia son Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) y James George Frazer (1854-1941).

Henry Morgan aprovecha el conocimiento del desarrollo lingüístico para “reconstruir las culturas pasadas”. En su libro *Ancient society* publicado en 1877, divide “el pasado cultural” en tres etapas cada una de las cuales incluye varias fases. La primera etapa, según él, es el Salvajismo que consta de tres fases: inferior, media y superior. Esta clasificación estriba en el desarrollo lingüístico obtenido en cada fase y, en el avance que consigue el ser humano al utilizar inventos, como los arcos y las flechas, que surgen en el Salvajismo superior. La segunda etapa es la Barbarie, que incluye también tres fases; inferior, media y superior, que se caracterizan por el uso de la alfarería y el hierro. Mientras que la tercera etapa es la Civilización que se compone de dos fases: la antigua y la moderna, caracterizándose ambas principalmente por la manifestación de la escritura.<sup>484</sup> Según esta perspectiva, el evolucionismo considera que “el camino de las sociedades hacia el progreso es uniforme”, y, por lo tanto, todas las sociedades tienen que pasar por estas mismas etapas en su evolución.<sup>485</sup>

Edward Tylor publicó su célebre libro *Primitive culture* en dos volúmenes en 1871, subtítulo *Researches into the development of Mythology, philosophy, religion, art and custom*, donde exponía su tesis sobre el progreso. Él defendía la idea de “la unidad

---

<sup>481</sup> Barnard, Alan, *History and theory in anthropology*, Cambridge, Cambridge University press, 2000, p. 50.

<sup>482</sup> Harris, Marvin, *Antropología cultural*, p. 661

<sup>483</sup> Marzal, Manuel, *Historia de la antropología social*, segunda edición, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 1996, p. 9.

<sup>484</sup> Espina Barrio, Ángel- B., *Manual de Antropología cultural*, Salamanca, Amarú, 1992, pp. 76 y 77.

<sup>485</sup> Marzal, *Historia de la antropología social*, p. 11.

psíquica del género humano”. Este concepto consiste en que “todos los seres humanos tienen las mismas características intelectuales y psíquicas que están basadas en factores biológicos”<sup>486</sup> y según eso, los hombres de distintas culturas piensan de manera parecida y producen cosas similares. Por lo tanto, Tylor entiende la cultura como un “desarrollo lineal y progresivo”, pudiendo cada sociedad conseguirla según un camino determinado y unilateral, aparte de las aportaciones de otras sociedades. Su contribución en el campo de la antropología, destaca por la interpretación que ofrece de las etapas del desarrollo de las religiones y de las creencias. Tylor mostró que las religiones pasan por varias etapas de evolución como el animismo, el culto de la naturaleza, el politeísmo y el monoteísmo, que, según él, es la etapa más desarrollada de las creencias.<sup>487</sup>

En su famoso libro *La rama dorada* (1890), Frazer hizo un recorrido por la historia de las religiones de varios pueblos desde el mundo clásico, griego, romano, oriente, etc., concluyendo que la evolución del pensamiento del ser humano pasa por tres etapas principales, que son la magia, la religión y la ciencia.<sup>488</sup>

El evolucionismo, según lo que hemos visto, ofrece una imagen del ser humano como “creativo”; tal aspecto permite a cada pueblo desarrollar sus ideas y su cultura independientemente de los otros.<sup>489</sup> En cambio, el difusionismo pone de relieve los procesos de los contactos y de la transmisión de las ideas entre los pueblos para interpretar el surgimiento de estas ideas. Según Luis Álvarez Munárriz, el difusionismo es “la expansión de un rasgo cultural desde su lugar de origen a otras sociedades”. En este sentido, los difusionistas no niegan la evolución en sí, sino que rechazan “el marco evolucionista por su dogmatismo y unilateralidad”, que considera que las sociedades tienen que pasar por las mismas etapas para conseguir su progreso.<sup>490</sup>

Dentro de esta tendencia, destacan tres escuelas. En primer lugar, el Hiperdifusionismo de la escuela inglesa, cuyo representante más destacado es Elliot Smith (1871-1937), quien estima que el origen de las civilizaciones se encuentra en el Egipto faraónico y, desde allí se difunden todos los fenómenos culturales. En segundo

---

<sup>486</sup> Martínez Veiga, Ubaldo, *Historia de la antropología: Teoría, praxis y lugares de estudio*, Madrid, UNED, 2008, p. 235

<sup>487</sup> Espina Barrio, *Manual de Antropología cultural*, pp. 81 y 82.

<sup>488</sup> Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Ramón Valdes del Toro (trad.), séptima ed., Madrid Siglo veintiuno editores, 1987, pp. 178 y 179.

<sup>489</sup> Barnard, Alan, *History and theory in anthropology*, p. 47.

<sup>490</sup> Álvarez Munárriz, Luis "Visión histórico-sistemática de la antropología social", en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural, Teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal, 2007, pp. 28 y 29.

lugar, el difusionismo alemán (la escuela histórico cultural de Viena) o de los *Kulturkreise* cuyos grandes representantes son A. von Humboldt (1769-1859), F. Ratzel (1844-1904), Leo Froebenius (1873-1938) y F. Graebner (1877-1934). En tercer lugar, la escuela difusionista norteamericana con su representante Clark Wissler (1870-1947) que pone de relieve el estudio de todos los rasgos de la cultura y el medio para entender la cultura.<sup>491</sup>

Debido a los vínculos entre la tesis de Asín Palacios y el difusionismo alemán, nos centramos en exponer los fundamentos teóricos de esta escuela.

#### 7.1.2. *El difusionismo alemán (la escuela histórico cultural de Viena): sus principios teóricos y sus grandes exponentes*

El difusionismo alemán se caracteriza por la gran importancia que concede al estudio de la cultura en su sentido “universal”.<sup>492</sup> Entre sus representantes, destaca Friedrich Ratzel (1844-1904), quien interpreta las semejanzas de los aspectos culturales de distintos pueblos en función de los contactos que mantuvieron. Estima que las “migraciones” son una forma importante de los contactos entre los pueblos que posibilitaron la presencia de características comunes en los mismos, en vez de atribuir dichas analogías “a la invención independiente” de cada pueblo. Ratzel, específicamente, explica el caso de las analogías en una selección de arcos que aparecen en Indonesia y en África Occidental y, que se parecen “tanto en su material, como en su modo de fijación”. Y llega así a la conclusión de que los dos casos “estaban relacionados”.<sup>493</sup>

Siendo un antropólogo difusionista, Ratzel negaba el planteamiento de Adolf Bastian (1826-1905) que se basa en “psychic unity” o “la unidad psíquica del ser humano”. Bastian, igual que Tylor, consideraba que la psicología de todo ser humano es única, y, por lo tanto, los hombres piensan y producen de manera muy parecida. En cambio, Ratzel ponía de relieve otros criterios para interpretar las analogías entre los fenómenos culturales, utilizando los mapas de las regiones y las rutas de la emigración para plantear la difusión de las ideas en el mundo.<sup>494</sup>

---

<sup>491</sup> Álvarez Munárriz, Luis, “Visión histórico-sistemática de la antropología”, pp. 28- 31. Lerma Martínez, Francisco, *La cultura y sus procesos, Antropología cultural, guía para su estudio*, Murcia, Ediciones Laborum, 2006, pp. 73 y 74.

<sup>492</sup> Lerma Martínez, Francisco, *La cultura y sus procesos, Antropología cultural, guía para su estudio*, Murcia, Laborum, 2006, p. 74.

<sup>493</sup> Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*, p. 331.

<sup>494</sup> Barnard, *History and theory in anthropology*, p. 50.

En este sentido, los antropólogos difusionistas daban mucha importancia al proceso de búsqueda de los orígenes, dado que consideraban que el ser humano había logrado ya unos objetivos y había inventado los productos que se iban transmitiendo de un pueblo a otro, directa o indirectamente, a través de varios canales de contacto. Por consiguiente, la humanidad, para ellos, era “uninventive”.<sup>495</sup> Debido a este concepto, la escuela del difusionismo recibió varias críticas de otros antropólogos que mostraban que los difusionistas no eran capaces de interpretar por qué tiene lugar el primer origen de una idea en un momento dado y en un lugar en concreto.<sup>496</sup>

Fritz Graebner (1877-1934) es otro antropólogo destacado en la escuela alemana. Colaboró con Ankermann,<sup>497</sup> en “una conferencia dada ante la Sociedad Antropológica el día 19 de febrero del año 1904”, en establecer los principios de la teoría de los círculos culturales. Así también, en 1911, publicó su célebre obra *Methode der Ethnologie* (Método de la etnología). Graebner planteaba que la distancia geográfica entre los portadores de distintas culturas no impide el desarrollo de los contactos y la transmisión de las ideas entre ellos. Por lo tanto, esbozaba nuevos caminos de la marcha de las ideas, que se extienden por todos los continentes.<sup>498</sup> Sugería también que cuantas más semejanzas haya, será más segura la probabilidad de la relación histórica entre las culturas estudiadas.<sup>499</sup>

Los préstamos culturales son otro elemento fundamental en la teoría de Graebner. Afirmó que la transmisión de las ideas y los préstamos culturales entre los pueblos no son un proceso sencillo, y tampoco se realizan “de un modo automático”. Refiriéndose al préstamo cultural, Graebner pensaba que una determinada sociedad tiene que ser “apta para efectuarlo en un momento determinado de su evolución y a causa de las características propias de la cultura”. En consecuencia, los préstamos culturales se manifiestan como un hecho de selección, en el sentido de que cada pueblo elige “los

---

<sup>495</sup> Barnard, *History and theory in anthropology*, p. 47. Podemos observar que Paul Mercier ofrece otro punto de vista, sugiriendo una “reciprocidad” en las relaciones culturales”, algo que permite ofrecer una variedad de orígenes de un mismo fenómeno por varias razones. Mercier, Paul, *Historia de la antropología*, traducción de Agustina Fort y Carmen Huera, Ediciones península, Barcelona, 1969, p. 97.

<sup>496</sup> Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, quinta edición, Madrid, Alianza Editorial, 1991, P. 151.

<sup>497</sup> Bernhard Ankermann (1859-1943) en esta conferencia se centra más en estudiar los instrumentos musicales en el continente africano, Müllauer-Seichter, Waltaud, y Monge, Fernando, *Entohistoia*, (*Antropología histórica*), Madrid, UNED, 2010, p. 39.

<sup>498</sup> Robert Heine-Geldern, "One hundred years of ethnological theory in German speaking countries: some milestones" *Current Anthropology*, vol. 5, Núm. 5, 1964, pp. 407- 418, p. 412.

<sup>499</sup> Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, p. 332.

elementos culturales que le son propuestos del exterior”. Sin embargo, el investigador en este campo debe apreciar el hecho de la selección de cada pueblo y por supuesto debe interpretarlo también.<sup>500</sup>

Según estos principios, podemos concluir que el objetivo del difusionismo, como una tendencia de la antropología cultural, estriba en ofrecer una interpretación de las semejanzas entre las culturas según los conceptos de los préstamos culturales, las migraciones, la transmisión de las ideas y los contactos entre los pueblos. Más adelante, al centrarnos en el análisis del discurso de Asín Palacios, nos preguntaremos si nuestro autor llegó a conocer las fuentes primarias de estos antropólogos difusionistas. Asimismo, mostraremos cómo emplea los principios teóricos y metodológicos del difusionismo, así como los frutos de la investigación en varias disciplinas de su tiempo, para interpretar las analogías entre las obras literarias, ideas filosóficas, conceptos teológicos, etc., ...

## **7.2. La literatura comparada y la historia de las ideas**

Además de la antropología cultural, asín Palacios recibió la influencia de los fundamentos teóricos de la escuela francesa de la literatura comparada, cuyos principios le resultaban especialmente útiles para realizar el análisis de los textos literarios.

El proyecto de nuestro autor no se limitaba a estudiar un caso en concreto, como podrían ser las relaciones entre dos autores determinados, o la influencia de un filósofo sobre otro, sino que su interés se centraba en un contexto más amplio. De hecho, Asín discutía los mismos problemas metodológicos que preocupaban a los investigadores de la literatura comparada.<sup>501</sup> Nos interesa mostrar aquí cuáles eran esos problemas metodológicos. Con lo cual, nos centramos en exponer las aportaciones de la escuela francesa, debido a sus estrechas relaciones con la tesis de Asín Palacios respecto a los procedimientos de las influencias, las imitaciones y los contactos entre los autores.

Desde finales del S. XIX, y a lo largo de la primera mitad del S. XX, aparecen varias obras en Francia que establecen lo que podríamos llamar el canon de la literatura comparada. Destacan en este contexto el libro *Goethe en France* (1904) de Fernand Baldensperger (1871-1985), la *Revue de Littérature comparée* cuyo primer volumen salió

---

<sup>500</sup> Mercier, *Historia de la antropología*, p. 97.

<sup>501</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 473.

en 1921, el libro *La littérature comparée* (1931) de Paul Van Tieghem (1871-1948) y *La littérature comparée* (1951) de Marius François Guyard (1921-2011).<sup>502</sup>

Esta tradición francesa, según Ulrich Weisstein, representa “la perspectiva ortodoxa” en la literatura comparada, mientras que más tarde, aparece la escuela norteamericana que representa una visión más “liberal” al respecto.<sup>503</sup> “La perspectiva ortodoxa” se refiere a la importancia que concede la escuela francesa en el estudio de “las literaturas nacionales” a conceptos como la “influencia”, la “imitación” y el “contacto”. En cambio, la escuela norteamericana estudia las literaturas dependiendo de “categorías supranacionales como los géneros, las formas, los temas, los estilos y los movimientos”. Rene Wellek (1903-1995), uno de los grandes representantes de la escuela norteamericana, en su “ponencia magistral” “The crisis of Comparative literature” publicada en 1958, consideró que el interés en demostrar las imitaciones y las influencias entre los autores, surgidas debido al “nacionalismo cultural”, es una señal de la larga “crisis de la literatura comparada”.<sup>504</sup>

Uno de los temas principales de la literatura comparada, según Van Tieghem, es “el examen de las influencias literarias internacionales”.<sup>505</sup> Compartiendo esta perspectiva, Marius François Guyard entiende la literatura comparada como “la historia de las relaciones literarias internacionales”, donde las “fronteras lingüísticas o nacionales” no impiden la existencia de canales de contacto entre las literaturas, sino que permiten apreciar tanto las diferencias como las semejanzas. A la luz de este enfoque, las primeras aportaciones a la literatura comparada llevadas a cabo por los franceses, los alemanes y los ingleses se consideran como una muestra de “la consciencia del cosmopolitismo literario”. Guyard muestra que los estudios comparativos se centran en estudiar las influencias que disfrutan “fuera de su país de origen”, como por ejemplo las influencias de un autor en otros que pertenecen a otras culturas. En este sentido, aparecen muchos estudios sobre temas como, Shakespeare en España, Goethe en Francia, la influencia de Kafka en nuestro siglo etc., ...<sup>506</sup>

---

<sup>502</sup> Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso, Introducción a la literatura comparada, (Ayer y hoy)*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 71.

<sup>503</sup> Weisstein, Ulrich, *Comparative literature and literary theory survey and introduction*, William Riggan (trad.), Bloomington, Universidad de Indiana Press, 1973, p. 3.

<sup>504</sup> Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, pp. 71, 72 y 87.

<sup>505</sup> Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, p. 71.

<sup>506</sup> François Guyard, Marius, *La literatura comparada*, Jean-Marie Carré (intro.), Enrique Badosa (trad.), Barcelona, Vergara Editorial, 1957, pp. 11, 13, 16 y 63.

El estudio de las influencias literarias se considera una forma de investigación de la historia de las ideas. Así, destacan el capítulo “Idées et sentiments” de Van Tieghem (1931), la célebre obra *Crise de la conscience européenne* de Paul Hazard (1934), y los artículos del *Journal of the History of Ideas* de 1940. Estas publicaciones representan modelos de estudios en la historia de las ideas, los movimientos, las escuelas, etc., que se transmiten de un pueblo a otro.<sup>507</sup>

En los estudios de la historia de las ideas, según Claudio Guillén, destacan tres términos necesarios en el análisis de sus materias: el emisor, el punto que ejerce la influencia; el receptor, el punto que recibe la influencia y “un tercero en concordia”. Este último es el canal a través del cual se transmiten las ideas de un autor a otro, pudiendo ser los viajes, las traducciones, los diccionarios, etc.,<sup>508</sup> El estudio de estos medios es una de las tareas más destacadas de este campo, aspecto que obliga al comparatista a diseñar unas “vías nuevas más seguras y rectas” entre las ideas. Dichos canales de contacto hacen a los comparatistas de la época crear unas cadenas de transmisión de ideas bastante largas que se extienden a través de un siglo, y que muestran las características relevantes de una generación e incluso de una civilización.<sup>509</sup>

Para crear estas cadenas, hay que indagar acerca de la labor de las personas que se encargan de difundir en su patria las ideas nacidas en el extranjero. Estos individuos desempeñan “la vocación de ser intérpretes de su país con respecto a otro, o, más frecuente, de una cultura extranjera con respecto a su patria”. Esto no quiere decir que toda la labor del comparatista se convierta en obra biográfica, pero le exigirá determinar todas las condiciones que rodean al hecho de la difusión de las ideas en su nuevo ambiente.<sup>510</sup>

Para ofrecer una visión más amplia y universal, los comparatistas se dedican a estudiar, por un lado, las fuentes del autor o los orígenes de una idea, y por otro lado las influencias que ejerce. De este modo plantean un pasado y un futuro de las ideas, así como llevan a cabo un “estudio de ida y vuelta”, como la llama Claudio Guillén. El libro *Shelley et la France* (1935) de Henri Peyre, según Claudio Guillén, es un ejemplo de este tipo de estudios, donde Shelley se manifiesta como un “hilo conductor entre el lirismo francés y

---

<sup>507</sup> Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, p. 72.

<sup>508</sup> Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, p. 73.

<sup>509</sup> Pichois, Claude; Rousseau, André-M., *La literatura comparada*, Germán Colón Doménech (trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1969, pp. 145, 159 y 160.

<sup>510</sup> Francois Guyard, *La literatura comparada*, pp. 21 y 22.



el inglés”.<sup>511</sup> Veremos en la siguiente parte que las obras de Asín Palacios representan un modelo a este tipo de estudios de “ida y vuelta” en la historia de las ideas, averiguando tanto los precedentes de ciertas ideas como sus futuras manifestaciones.

Hay que decir que el análisis de las influencias experimentó más tarde una evolución, especialmente en los estudios de la escuela norteamericana encabezada por René Wellek (1903-1995). Dicha escuela considera que la literatura comparada debe abrir otras líneas de investigación, como el estudio de las estéticas del género y de los motivos literarios, que puedan proporcionar una visión más amplia del proceso de la creación literaria.<sup>512</sup>

En el análisis de la obra de Asín Palacios también observaremos muchas características de la escuela francesa de la literatura comparada. Asimismo, nuestro autor ponía de manifiesto “vías nuevas” o posibles canales de contacto entre los textos que estudia. De hecho, consideraba los viajes, la traducción y los individuos que introducen a su patria una rama del conocimiento que no era conocida, como argumentos históricos que evidencian los contactos entre los autores. A continuación, destaca los estudios de “ida y vuelta”, averiguando tanto los orígenes de una idea como sus futuras influencias. Es preciso también analizar si conocía Asín Palacios estas fuentes de la literatura comparada, o simplemente vivía en un ambiente en el que este tipo de problemas e ideas se planteaban en diversos ámbitos en los que estaba presente.

### **7.3. Las ciencias de lógica y física**

Otra disciplina que empleaba Asín Palacios como fundamento para explicarr las influencias de una idea en otra como se fuera relación entre la causa y el efecto era lógica. Asín Palacios consideraba que “los lógicos ingleses”, sin indicar a ninguno en concreto, habían desarrollado un método de inducción “verdaderamente científico” que era “el método de las concordancias y diferencias”.<sup>513</sup> Nuestro autor empleaba dicho método en varias ocasiones, como veremos en adelante. Por lo tanto, creemos conveniente mostrar en qué consiste este método, quiénes son “los lógicos ingleses” que lo desarrollan y cuáles son sus objetivos. Entender estos principios en su nivel teórico nos permitirá interpretar

---

<sup>511</sup> Francois Guyard, *La literatura comparada*, pp. 83 y 84.

<sup>512</sup> Aldridge, A. Owen; Balakian, Anna y Guillén, Claudio “The Concept of Influence in Comparative Literature: A Symposium”, *Comparative Literature Studies*, Special Advance Number 1963, pp. 143-152, pp. 149-151.

<sup>513</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía”, p. 206. Y *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 29

por qué Asín Palacios hacía referencias a dicho método, por qué éste resulta relevante para la comprensión de la metodología de Asín Palacios y su proyecto intelectual, y cómo forma parte de su visión hacia el movimiento de las ideas.

### • John Stuart Mill y los métodos de inducción

John Stuart Mill (1806-1873) es uno de los lógicos ingleses más destacados del siglo XIX. En su libro *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (1843),<sup>514</sup> estima que “los métodos de las concordancias y las diferencias” forman parte importante de los métodos inductivos. Estos métodos permiten “separar del grupo de las circunstancias que preceden o siguen a un fenómeno aquellas otras a las cuales está realmente ligado por una ley inviolable”. Así que, el método de concordancia “consiste en comparar los diferentes casos en los que el fenómeno se presenta”, mientras que el método de diferencia consiste en “comparar los casos en que el fenómeno tiene lugar con cosas semejantes bajo otros aspectos, pero en los cuales no se presenta”.<sup>515</sup>

En este sentido, el objetivo de estos métodos es determinar cuál es “el efecto de una causa dada” o al revés, cuál es “la causa de un efecto dado”, ya que resulta incoherente para Stuart Mill, “tomar un fenómeno cuyo origen no nos es conocido, y tratar de determinar su forma de producción”.<sup>516</sup>

El método de concordancia consiste en “comparar casos diferentes para comprobar en qué concuerdan.” Según Stuart Mill, su canon principal es “si dos o más fenómenos objeto de la investigación tienen solamente una circunstancia en común, la circunstancia en la cual todos los casos concuerdan es la causa (o el efecto) del fenómeno.”<sup>517</sup>

Un buen ejemplo del método de la concordancia puede ser el siguiente:

“Sea A un agente, una causa y supongamos que la investigación tiene por objeto determinar los efectos de esta causa”, y así “supongamos que A es puesto en ensayo con B y C, y que el efecto es *a b c*, luego que A yendo unida a D y a E, pero sin B ni C, el

---

<sup>514</sup> El libro se traduce al castellano por la primera vez en 1853, Stuart Mill, John, *Sistema de lógica demostrativa e inductiva, o sea exposición comparada de los principios de evidencia y de los métodos de investigación científica*, Pedre Condina (trad.), Madrid, 1853. Y en 1917, aparece otra traducción *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Eduardo Ovejero (trad.), Madrid 1917.

<sup>515</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 366.

<sup>516</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 367

<sup>517</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 369

efecto es *a d e*. Esto sentado, he aquí cómo se razonará: *b* y *c* no son los efectos de A, pues no han sido producidos por A en la segunda experiencia; *d* y *e* no lo son tampoco, pues no han sido producidos en la primera. El efecto real, cualquiera que sea, de A, debe haber sido producido en los dos casos; ahora bien: no hay sino la circunstancias *a* que llene esta condición; el fenómeno *a* no puede ser el efecto de B ni de C, puesto que es producido en su ausencia, ni de D y de C, por la misma razón. Luego es del efecto de A.”<sup>518</sup>

El método de diferencia es “un instrumento de investigación de la Naturaleza aún más poderoso,” que consiste en que el “antecedente que no puede ser excluido sin suprimir el fenómeno es la causa o una condición de este fenómeno”. Y al revés, el “consecuente que puede ser excluido sin que haya otra diferencia en los antecedentes que la ausencia de uno de ellos, es el efecto de este antecedente.” Stuart Mill considera que “sólo por el método de diferencia ... se puede, por vía de experiencia directa, llegar con certidumbre a las causas”<sup>519</sup>

Su canon principal es “si un caso en el cual el fenómeno se presenta y un caso en que no se presenta tienen todas las circunstancias comunes, fuera de una sola, presentándose ésta solamente en el primer caso, la circunstancia única en la cual difieren los dos casos es el efecto o la causa, o parte indispensable de la causa, del fenómeno.”<sup>520</sup>

Un buen ejemplo del método de la diferencia puede ser el siguiente:

“Si se trataba de descubrir los efectos de un agente A, es preciso tomar a A en algunos grupos de circunstancias comprobadas, como A B C, y habiendo notado los efectos producidos, compararlos con el efecto de otras circunstancias B C cuando está A ausente. Si el efecto de A B C es *a b c*, y el efecto de B C, *b c*, es evidente que el efecto de A es *a*.”<sup>521</sup>

Los dos métodos, el de concordancia y el de diferencia, se consideran “métodos de *eliminación*”. Stuart Mill muestra que este término “es muy propio para expresar la operación que desde Bacon es considerada como el fundamento de la investigación experimental; a saber: la exclusión sucesiva de diversas circunstancias que acompañan a un fenómeno dado, a fin de comprobar cuáles son aquellas cuya ausencia es compatible

---

<sup>518</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, pp. 366 y 367.

<sup>519</sup> . Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, pp. 369, 370 y 373

<sup>520</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 370

<sup>521</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, pp. 396 y 370.

con la presencia del fenómeno. El método de concordancia reposa en este principio: que nada de lo que puede ser eliminado está ligado por una ley al fenómeno; el método de diferencia sobre éste: que todo lo que no puede ser eliminado está ligado al fenómeno por la ley.”<sup>522</sup>

El canon del método de la concordancia y diferencia consiste en “si dos casos o más en los cuales se efectúa el fenómeno tienen una sola circunstancia en común, mientras que dos casos o más en los cuales no se efectúa no tienen más de común que la ausencia de esta circunstancia, la circunstancia por lo cual únicamente difieren los dos grupos de casos es el efecto, o la causa, o una parte necesaria de la causa del fenómeno.”<sup>523</sup>

Un buen ejemplo del método de concordancia y diferencia puede ser el siguiente:

“Supuesto, pues, que habiendo examinando primero diversos casos en los cuales *a* se presentaba, y visto que concordaban en que todos contenían a *A*, observamos ahora diferentes casos en los cuales *a* no se presenta y vemos que concuerda en que no contienen a *A*, el método de concordancia establece entre la ausencia de *A* y la ausencia de *a* la misma conexión establecida anteriormente entre su presencia. Del mismo modo, por consiguiente, que ha sido *comprobado* que siempre que *A* se encuentra presente, *a* se encuentra también, mostrando ahora que cuando *A* es descartada *a* falta también, se obtiene por una de las proposiciones *A B C*, *a b c*, para la otra *B C*, *b c*, que son los casos positivos y negativos requeridos por el método de diferencia.”<sup>524</sup>

Es preciso mostrar que los ejemplos que ofrece Stuart Mill donde aplica estos métodos son “investigaciones experimentales”, como “descubrir la causa inmediata de la muestra producida por los venenos metálicos”, “descubrir bajo qué condiciones un cuerpo electrizado, ya positiva, ya negativamente, da nacimiento a un estado eléctrico opuesto en otro cuerpo adyacente.”<sup>525</sup> Por su parte, Asín Palacios empleaba estos principios de la ciencia de la lógica en el campo de las ciencias humanas, estableciendo una forma de racionalidad científica, como veremos más adelante.

Así, utilizaba el método de las concordancias y diferencias para investigar las causas del surgimiento de los escritos de la historia de las religiones en el islam y la falta de estas causas en el cristianismo en la Edad Media. Asín planteó este asunto con la

---

<sup>522</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, pp. 370 y 371

<sup>523</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 376.

<sup>524</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 375.

<sup>525</sup> Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, p. 389, 392.

metodología de la inducción como si fuera un problema de matemáticas y mostró que “la inducción así resultaría impecable, por estar fundada en el doble método de las concordancias y las diferencias”.<sup>526</sup>

Otros autores católicos como el cardinal Mercier (1851-1926) también afirmaban la importancia de esta metodología de la inducción. En su libro *Curso de filosofía*,<sup>527</sup> en donde ponía de manifiesto sus principios, Mercier consideraba que los métodos de la concordancia y diferencia son una “prueba decisiva de la verdad de una hipótesis” que por ser “complicada” siempre requiere “métodos experimentales”. Estos métodos, según él, establecen las relaciones entre la causa y los efectos.<sup>528</sup>

Más adelante veremos cómo Asín aplicaba estos principios de la lógica para demostrar sus tesis sobre las influencias de la filosofía musulmana en la escolástica cristiana, así como sobre la manifestación de la historia de las religiones en el islam y su ausencia en Occidente hasta el siglo XIX.

Lo que resulta apasionante cuando se analizan las ideas de Asín Palacios es que no sólo están influidas por los avances en la antropología social, en los estudios de literatura comparada o los producidos en el ámbito de la lógica. Nuestro autor también recuperó elementos que provienen del campo de las ciencias de la física. Naturalmente, y como veremos de forma inmediata, Asín no era un adalid de la ciencia moderna, sino que fundamentaba sus ideas en concepciones aristotélicas de las que, sin embargo, él estaba convencido de su rigurosidad. Este extremo es muy importante para comprender hasta qué punto Asín palacios estaba convencido de haber desarrollado una metodología “científica” e incontestable que le permitía cimentar de una manera muy sólida su gran programa ideológico.

En muchas citas de sus estudios, Asín Palacios afirmaba que “en la historia de las ideas, como en la naturaleza, no hay solución de continuidad”.<sup>529</sup> Este principio que afirma la continuidad en la historia de las ideas y niega su ruptura representa una base fundamental en la tesis de Asín Palacios. La “eterna ley de continuidad”, no solamente se

---

<sup>526</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. II, p. 29.

<sup>527</sup> Mostramos específicamente aquí la aportación del Cerdinal Mericer en lo que atañe a los métodos de concordancia y diferencia, por la estrecha relación entre Mercier y Asín Palacios. Un aspecto que vamos a averiguar en el cuarto capítulo de esta tesis.

<sup>528</sup> Mercier, Désiré. Joseph, *Curso de filosofía, Lógica*, tomo II, Madrid, Imprenta Galo Sáez, 1942, p. 92 y 93.

<sup>529</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 4.

manifiesta en la vida de las ideas, sino que está comprobada ya en varios aspectos de la vida como, la naturaleza, la vida psicológica, la vida física y la biología. En todos estos seres vivos.<sup>530</sup>

Según Manuel Luna Alcoba, el concepto de “la continuidad del espacio y el tiempo, en consecuencia, del movimiento” está presente en los tratados de *Física* de Aristóteles, en el libro X de las *Leyes* de Platón, etc., ... Pero se convirtió en una preocupación vital en los escritos de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), donde apareció como “la ley de la continuidad” para aplicarlo en campos más amplios.<sup>531</sup> Leibniz puso las normas y los principios de la ley de la continuidad en varios escritos como *Pacidius Philalethi* (1676), otro texto que el catálogo Leibniz-Archiv lo llama “Historia del principio de Continuidad” (1693).<sup>532</sup>

Camilo Calleja García, (médico español nacido en 1854), al celebrarse la apertura del curso de sesiones del colegio de doctores de Madrid en 1935, dio una ponencia titulada *Solución al gran problema de la continuidad del mundo físico: La nueva ley de la continuidad del movimiento*. En este ensayo, Calleja García intentaba mostrar que “la ley de la continuidad del movimiento resuelve el gran problema de la continuidad del mundo físico”. Las leyes del movimiento tienen como objetivo “la adquisición y ordenación de los conocimientos científicos”, así como sirven “de guía en las investigaciones científicas y de garantía para juzgar de la verdad de las ideas que se infieren de las sensaciones externas”. La ley de la continuidad del movimiento consiste en que “los cambios o alternaciones del mundo físico se verifican siempre sin interrumpirse los movimientos en su curso sucesivo, y, por consiguiente, sin que haya jamás atracción ni repulsión a distancia.”<sup>533</sup>

La ley de la continuidad declara que “nunca se interrumpe el curso sucesivo” del movimiento, así como que “jamás queda espacio alguno vacío al propagarse los movimientos ni entre los precursores y los subsiguientes de sus transformaciones. Por consiguiente, no hay acción alguna a distancia, ni por atracción, ni por repulsión, pues si se admite tal acción se supone que hay creación del movimiento, lo cual está en

---

<sup>530</sup> Asín Palacios, “Averroísmo de Santo Tomás”, pp. 307 y 308.

<sup>531</sup> Luna Alcoba, Manuel, *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996, pp. 15 y 16.

<sup>532</sup> Luna Alcoba, *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, p. 61.

<sup>533</sup> Calleja García, Camilo, *La nueva ley de la continuidad del movimiento: solución al gran problema de la continuidad del mundo físico: conferencia dada en la Universidad Central*. 1935, p. 5.

contradicción con el principio de determinación... Por consiguiente, hay que afirmar la continuidad, o lo que es igual, negar la acción a distancia.”<sup>534</sup>

En su investigación sobre la historia de las ideas entre el islam y el cristianismo, Asín Palacios emplea dichos principios de la ley de la continuidad del movimiento. Con lo cual, afirma que el movimiento de las ideas a lo largo de la historia no admite saltos, distancias, lagunas, ni ruptura alguna. Veremos estos cruces entre la tesis de Asín Palacios y la ley de la continuidad del movimiento con más detalle en el tercer y el cuarto capítulo de esta parte.

#### **7.4. Los estudios de la crítica histórica, con enfoque particular en la obra de Ernest Renan**

Otra disciplina que cita Asín Palacios para exponer su procedimiento metodológico es el de la crítica histórica, cuyo fin estriba en estudiar las variadas fuentes de la historia, tales como la literatura, los mitos, las instituciones, las leyes, las tradiciones, etc., ... La crítica histórica de la Biblia es una de sus áreas de investigación que destaca en el siglo XIX.<sup>535</sup> En la tradición del conocimiento occidental diversos autores pueden ser considerados como precursores de este tipo de crítica histórica. Ya en la obra *Tractatus theologico-politicus* (1670) de Baruch Spinoza (1632-1677) se emplean los principios de la crítica histórica para estudiar los textos del Antiguo Testamento, concluyendo que Moisés no pudo escribir los libros del Pentateuco. Filósofos como Herder en su obra *Alteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774) y Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) en su ensayo *Urgeschichte* (1779), usando materiales históricos, intentaron también ubicar los textos bíblicos en su contexto histórico.<sup>536</sup>

Ya en pleno siglo XIX, Charles Augustus Briggs (1841-1913) en su obra *General introduction to the study of Holy Scripture* (1899), expone que la crítica histórica de la Biblia tiene como objetivo principal poner de manifiesto el origen histórico (*historic genesis*) del texto bíblico, y afirma que el texto pertenece a una época determinada del

---

<sup>534</sup> Calleja García, *La nueva ley de la continuidad*, p. 12.

<sup>535</sup> Briggs, Charles Augustus, *General introduction to the study of Holy Scripture, the principals, methods, history and results of its several departments and of the Whole*. Nueva York, Charles Scribners's son, 1899, p.81.

<sup>536</sup> Briggs, *General introduction to the study of Holy Scripture*, p. 491

pasado mostrando las varias estaciones que realiza en la historia. El punto de partida en esta investigación es determinar si el texto es original o inventado, o si incluye varios elementos originales e inventados, y por lo tanto hay que separarlos. A continuación, hay que realizar un orden cronológico del desarrollo del texto a lo largo de la historia para destacar la coherencia que disfruta, o las modificaciones y los cambios que tuvo.<sup>537</sup>

También en el siglo XIX destacan la obra *Das leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) del teólogo alemán David Friedrich Strauss (1808-1874) y la obra *Vie de Jésus* (1863) de Ernst Renan (1823-1892), quienes empleando también los principios de la crítica histórica, intentaron verificar la vida de Jesucristo de los mitos y redactar su biografía a la luz de lo escrito en los Evangelios.<sup>538</sup> Augustus Charles muestra que los principios de la crítica histórica de la Biblia son tres: mostrar “Genesis: su origen y su desarrollo a lo largo de la historia; Genuineness: la autenticidad del texto y Reliability; es decir, su fiabilidad”.<sup>539</sup>

David Law señala que una de las tareas principales de la metodología de la crítica histórica, sobre todo en el texto bíblico, fue siempre determinar la primera versión del texto, es decir; “getting back to the earliest form of the text, and the tracing how the final, canonical version was built up through additions and modifications until it came be fixed in its final literary form”. En este sentido la crítica histórica se parece a la arqueología, dado que se dedica a despegar las capas de interpretación que el texto va acumulando durante su vida. Llegando a la versión original, el investigador tiene que identificar el sentido del texto que quiere mostrar su autor, resaltando el contexto histórico y cultural donde aparece. En este contexto, los críticos liberales que ejercen este tipo de crítica, dejan que los textos bíblicos mismos hablen, y rechazan por completo la interpretación que ofrece la Iglesia sobre la Biblia.<sup>540</sup> Estas tareas, según David Law, se basan en unos principios de la crítica histórica, entre los cuales destaca que, en la investigación del pasado, no hay una conclusión segura, sino que siempre hay un sentido de probabilidad. Entre las experiencias, los actos y hechos del pasado y las experiencias del presente hay ciertos aspectos semejantes. Por lo tanto, destaca el tercer principio de los estudios de la

---

<sup>537</sup> Briggs, *General introduction to the study of Holy Scripture*, pp. 82 y 83.

<sup>538</sup> Briggs, *General introduction to the study of Holy Scripture*, p. 498.

<sup>539</sup> Briggs, *General introduction to the study of Holy Scripture*, p. 511

<sup>540</sup> Law, David R., *The historical critical method: A guide for a perplexed*, Nueva York, Continuum imprint, 2012, pp. 14-19.



crítica histórica que es la correlación que entiende los hechos de la historia como “part of a nexus of antecedentes and consequences, cause and effect.”<sup>541</sup>

Asín Palacios estaba muy familiarizado con la crítica histórica de su tiempo. Llegaba a afirmar que se trata de un campo novedoso e importante que “guía hoy toda investigación histórica”. Su familiaridad con esta disciplina provenía sobre todo gracias a las publicaciones de Ernest Renan, quien, en opinión de nuestro autor había cambiado la orientación en los estudios históricos hacia la crítica histórica en vez de la crítica filosófica.<sup>542</sup> Es cierto que la tesis de Renan es muy distinta de la de Asín Palacios. No pretendemos aquí realizar una comparación entre las publicaciones de ambos autores: más bien lo queremos es destacar los fundamentos del concepto de la “crítica histórica” como un elemento primordial en la obra de Renan, que Asín Palacios emplea en sus obras.

*Vie de Jésus* (1863), es una de las obras principales de Ernest Renan donde aplica los principios de la crítica histórica. En dicha obra, Renan se pregunta sobre “reliability” de los Evangelios y la explicación de los milagros. De hecho, analiza los Evangelios como “historical source”, y no como “divinely inspired and harmonious narrative”.<sup>543</sup> John Brown Paton, en su resumen de dicha obra, muestra que Renan aprovecha, a la hora de analizar los Evangelios, las herramientas de los estudios comparativos en la etnología y la filología y los métodos de la inducción desarrollados por John Stuart Mill.<sup>544</sup>

En este capítulo he intentado mostrar cómo Asín Palacios o bien conocía, o bien estaba familiarizado con muchos elementos que conformaban los principios teóricos de toda una serie de disciplinas que comenzaba a emerger en su época: la antropología, la literatura comparada, la lógica, o la crítica histórica. Estos principios teóricos eran extraordinariamente avanzados para su época y, de hecho, conformaba una visión muy renovadora en muchas disciplinas humanísticas. Asín Palacios utilizó estos principios teóricos para construir sus tesis y ofrecer una interpretación del movimiento y de la transmisión de las ideas a lo largo de la historia. No se limitó a esto, sin embargo, sino que incluso llegó a tratar de establecer un paralelismo entre algunas de sus ideas y los fundamentos de la ciencia física, tratando de establecer así un fundamento científico para

---

<sup>541</sup> R. Law, *The historical critical method*, pp. 20-22.

<sup>542</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía”, pp. 203 y 204.

<sup>543</sup> Priest, Robert D., *The Gospel according to Renan, Reading, Writing and Religion in Nineteenth-century France*, Oxford, Oxford university press, 2015, p. 70

<sup>544</sup> Paton, J. B., *A review of the “Vie de Jésus” of M. Renan: containing discussions upon the doctrine of miracle, the mythical theory, and the authenticity of the Gospels*, Londres, 1864, pp. 7-9.

sus ideas. Asimismo, para proponer una nueva lectura de la historia de las ideas, donde el islam tiene su papel junto con el cristianismo. Todo ello se encontraba enmarcado en un gran proyecto cuya fundamentación científica reclamaba nuestro autor en un momento muy específico de la historia de España.

## 8. EL CONTEXTO RELIGIOSO EN ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX Y SU PERSPECTIVA ACERCA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Conocer el ambiente religioso en España a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, donde el catolicismo, como describe Peiró Martín, “era mucho más que una religión” es fundamental para entender el proyecto intelectual de Asín Palacios.<sup>545</sup> De hecho, a muchos investigadores de la obra de Asín Palacios les parece insignificante la división entre su vocación religiosa como sacerdote y su tesis como arabista.<sup>546</sup> Tal y como hemos visto en el segundo capítulo, ambos hilos se juntaron desde el principio en su carrera profesional: su formación católica y su interés en los estudios árabes. Sin embargo, su propio discípulo Emilio García Gómez consideraba a Asín Palacios como uno de los arabistas más brillantes a nivel europeo “no solo por su talento investigador, sino también porque su espíritu religioso le hacía comprender mejor la espiritualidad de las religiones ajenas”. Asimismo, Manuela Marín pone de manifiesto que “la huella de la corriente neotomista o neoescolástica en la correspondencia de Asín no puede en absoluto desdeñarse, porque sitúa su condición sacerdotal- fundamental para entender buena parte de su obra”.<sup>547</sup>

En el presente capítulo, vamos a analizar cómo contribuyó el ambiente católico en España a finales del siglo XIX para construir uno de los ejes principales en la obra de Asín Palacios y su metodología. La cuestión que nos ocupa, pues, es la relación entre lo religioso y lo metodológico en la obra de Asín Palacios. En este contexto, destacan la neoescolástica y el neotomismo como elementos fundamentales para entender el ambiente religioso de Asín Palacios. Describimos cómo surgieron estas tendencias en España a finales del S. XIX, por qué fueron proclamadas por el papa León XIII sobre todo en su Encíclica *Aeternis Patris*. Dedicamos también un apartado para estudiar el concepto de la “*Philosophia perennis*” que no estaba lejos del ambiente del neotomismo en este momento.

---

<sup>545</sup> Peiró Martín, Ignacio, *Los guardianes de la historia, La historiografía académica de la Restauración*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 1995, P. 126.

<sup>546</sup> Véase Epalza Ferrer, Mikel, “Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el islam”, *Bulletin of The faculty of arts, Número especial II, III congreso de cultura andalusí, Homenaje a Miguel Asín Palacios, 11-14 de enero de 1992. En colaboración con el Instituto egipcio de Estudios islámicos en Madrid, el Instituto de Cooperación con el Mundo árabe*, Número 54, junio 1992, Universidad de El Cairo, pp. 217-296, y Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios*, p. 143.

<sup>547</sup> Emilio García, “Don Miguel Asín (1871-1944)”, p. 273 Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices* P. 143

Asín Palacios unía en su obra dos hilos en principio diferentes, el de la teología cristiana y el de la teología musulmana para fundar su proyecto, mostrando la importancia de la primera para exponer los orígenes de la segunda. También, consideraba que el estudio de la teología musulmana es fundamental y urgente para la neoescolástica y el neotomismo en el siglo XX. En este contexto, nos preguntamos cuál es la novedad que ofrecen las obras de Asín Palacios en el ambiente de la neoescolástica.

Estos elementos que conforman el ambiente religioso en el que vivía Asín Palacios representan una de las fuentes directas y más relevantes de su proyecto intelectual. Analizar las relaciones en este entorno, nos permite ver si Asín Palacios logró levantar una teoría cristiana en los estudios árabes y cuáles fueron las características de dicha teoría. Asimismo, nos ayuda a interpretar unos aspectos metodológicos que son difíciles de explicar aislados del contexto religioso de este momento, tales como las comparaciones y los paralelismos que realizaba Asín Palacios entre la teología musulmana y la escolástica cristiana, una idea considerada por algunos como excesivamente peculiar, la idea de la continuidad en el pensamiento humano y explicar lo nuevo y reciente por lo antiguo, como la explicación de un fenómeno religioso cristiano de los siglos XIII y XVI por otro musulmán del siglo X o XI.

En este apartado, presentaremos un resumen de las características más destacadas de la renovación de la escolástica en España a finales del siglo XIX. Obviamente, queda fuera de nuestro objetivo hacer una historia de la neoescolástica y el neotomismo, dado que nuestra meta es estudiar el neotomismo en relación a la obra de Asín Palacios. Estudiamos este contexto religioso, como uno de los elementos principales que forman el proyecto intelectual de Asín Palacios, teniendo en cuenta todo el marco teórico que hemos expuesto en el capítulo anterior. De hecho, veremos cómo adoptaba Asín Palacios teorías de la física y la lógica, métodos de la antropología y perspectivas de la literatura comparada y la crítica histórica para demostrar unas nociones relevantes del catolicismo y en concreto del neotomismo. Asín Palacios juntó todos estos elementos basados en la neoescolástica construyendo y armando su proyecto intelectual. Al hilo de esta óptica, el proyecto de Asín Palacios no estriba en una óptica ecléctica, sino que su base fue fundamentalmente católica y sobre todo neoescolástica. Y a partir de dicha raíz, intentó demostrar que la perspectiva católica era verdaderamente científica y más aún imprescindible para los estudios de las Humanidades, y en concreto para los estudios históricos en su tiempo.

### 8.1. La Restauración de la escolástica en España

La neoescolástica como una tendencia teológica y filosófica se manifestó en la segunda mitad del siglo XIX con el objetivo de “la restauración del pensamiento medieval en la época de la civilización moderna”. La Encíclica *Aeternis Patris* (1879) del papa León XIII marcó un momento decisivo en el desarrollo de esta filosofía neoescolástica, cual la define como “ampliación y perfeccionamiento de lo antiguo por lo nuevo (*vetera novis augere et perficere*)”. Con lo antiguo se refiere a la sabiduría de Santo Tomás de Aquino (*ad Sancti Thomae sapientiam*).<sup>548</sup>

Este proceso de renovación se consideraba urgente en este momento de la historia de la Iglesia, dado que la filosofía escolástica en el siglo XVIII había crecido de todo movimiento renovador, y había mantenido “más espíritu de conservación, repetición e imitación que de creación y originalidad”.<sup>549</sup> Por otro lado, la manifestación de los movimientos del modernismo, el positivismo, el marxismo, y el liberalismo aumentó las preocupaciones de la Iglesia católica, debido a que estas tendencias modernas alejaban a la gente de la religión y la llevaban a la pérdida de su fe en opinión de muchos autores eclesiásticos. De hecho, la Iglesia se veía obligada a enfrentarse a estos movimientos filosóficos mediante la “restauración escolástica... la gran tradición filosófica del catolicismo” que representaba la única verdad en ese momento contra todas las herejías y las ciencias modernas. Es preciso mostrar que los neotomistas y los neoescolásticos insistían en que la alternativa que ofrecían, frente al modernismo, estriba en valores científicos. Asimismo, intentaban afirmar que la filosofía de Santo Tomás era coherente con los frutos de las ciencias modernas de los siglos XIX y XX. El hecho de insistir en lo científico de la filosofía tomista aparecerá también en el discurso de Asín Palacios como veremos en el análisis de sus obras en el décimo capítulo. Veremos cómo utilizaba Asín Palacios argumentos de la *Kulturgeschichte*, siendo una tendencia moderna de la historiografía, de la antropología cultural, la física y la literatura comparada para demostrar que su proyecto es científico y que la filosofía del siglo XIII es válida para el siglo XX ya que no hay solución de continuidad entre lo viejo y lo nuevo. Por lo tanto, la filosofía de Santo Tomás de Aquino se consideraba como el mejor remedio tanto para

---

<sup>548</sup> Giovanni, F. Rossi, “Importancia del colegio Alberoni de Piacenza para el origen del neotomismo”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vuelta a la herencia escolástica* tomo II, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, 79-102, p. 79.

<sup>549</sup> Aguirre Ossa, José Francisco, *El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, p 51.

enfrentar la filosofía moderna como para curar la debilidad de la formación filosófica de sus sacerdotes.<sup>550</sup>

Como consecuencia de todo esto, comenzaron a aparecer muchas orientaciones en la neoescolástica a finales del siglo XIX. Algunos se dedicaron, por ejemplo, a la “recapitulación” de los tratados medievales para “fines de apologética cristiana”, declarando “la tradición clásica de la Iglesia, sobre todo al siglo XIII” como la única verdadera filosofía cuyo objetivo principal era la teología. Otros consideraban la neoescolástica como “apertura a todo pensamiento que está al servicio de la verdad y se ajuste a la fe cristiana”. Pero en todos los casos, los neoescolásticos reaccionaban “contra cualquier tipo de progreso del saber” y consideraban “la vida intelectual moderna como un error causado por el protestantismo”.<sup>551</sup>

El neotomismo es considerado como uno de los movimientos más vigorosos dentro de la neoescolástica, cuyo objetivo era volver a la filosofía de Santo Tomás de Aquino siendo la filosofía medieval más pura y perfecta. Los teólogos neotomistas pretendían depurar y complementar las fuentes de la filosofía tomista del siglo XIII, “tanteando y consolidando sus principios, asimilando y aumentando sus doctrinas con los nuevos elementos asimilables aportados por sus sucesores hasta nuestros días”. Los principios de la Encíclica *Aeternis Patris* (1879) en este sentido, representaban “una nueva era en la filosofía cristiana del siglo XIX”, y servían para orientar a los teólogos católicos hacia una dirección bastante uniforme.<sup>552</sup> El papa León XIII puso de relieve el papel de “la investigación histórica de la filosofía y la teología de la Edad Media” en desarrollar la filosofía cristiana, y en consecuencia los teólogos neotomistas mostraban un interés particular en preparar ediciones críticas de los textos y las fuentes medievales tanto por

---

<sup>550</sup> Luis Abellán, José, *Historia crítica del pensamiento español, Las crisis contemporánea I, la restauración canovista 1875-1897*, vol. 6, Círculo de lectores, 1992, p. 492. Coreth, Emerich, “Visión de conjunto y perspectivas”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo III, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, p. 809-824, p. 813.

<sup>551</sup> Schmidinger, Heinrich M., “Escolástica y neoescolástica, historia de dos conceptos”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vuelta a la herencia escolástica*, Tomo II, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, pp. 23-50, pp. 48 y 49. Rossi, Giovanni F., “Importancia del colegio Alberoni de Piacenza para el origen del neotomismo”, p. 79.

<sup>552</sup> Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, P. 21. Aguirre Ossa, José Francisco, *El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986, p. 49. Gómez Izquierdo, Alberto, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, Zaragoza, Editorial Cecilio Gasca, 1903, pp. 421, 422.

su valor histórico como por su interés teológico, aprovechando los métodos históricos y críticos desarrollados en su época para estudiar estas fuentes.<sup>553</sup>

Muchos historiadores de la teología “constatan la existencia de un pre-renacimiento escolástico hispano que preparó el ambiente” para la entrada oficial del neotomismo en torno a la década de los años ochenta del siglo XIX. En España, la Encíclica *Aeterni Patris* “caía, pues, en tierra abonada, caldeada [y] precursora”.<sup>554</sup> El cardenal dominico Juan Tomás de Boxadors (1703-1780) maestro general de la Orden Dominica, había escrito en 1757 la Epístola encíclica *De renovanda et defendenda doctrina Sancti Thomae* o “carta circular” que se consideró una especie de “Aeternis Partis menor”. La enseñanza de tal carta fue obligatoria según orden del rey Carlos III en todas las universidades de sus reinos.<sup>555</sup> Otros núcleos del neotomismo aparecieron en los escritos del padre Felipe Puigserver (1745- 1821), profesor del Colegio de Santo Tomás de Aquino de Madrid, que escribía manuales entre 1817 y 1820 a sus alumnos en los que se evidenciaba también un claro espíritu neotomista.<sup>556</sup> La neoescolástica o el neotomismo en España surgía pues, con “raíces añosas y vigor eterno”, lo que permitía a la Iglesia encontrar un “apoyo para su fe y explicación para los enigmas de su existencia”.<sup>557</sup>

En este sentido, los neoescolásticos españoles formaron un bando potente para enfrentarse el Instituto Libre de Enseñanza (1876) un fruto del krausismo que gozó de mucha importancia con Sanz del Río y sus discípulos. La Institución Libre de Enseñanza

Asimismo, estaban en contra el “laicado español que durante los siglos XVII y XVIII vivió inserto en un clima de fe sincera y fidelidad a las costumbres cristianas”. Los neotomistas reaccionaban a “la industrialización, el crecimiento de los núcleos urbanos y los cambios sociales, producidos por la desamortización de Mendizábal”.<sup>558</sup> Por supuesto, los neotomistas atacaban la Institución Libre de Enseñanza, una institución de orientación

---

<sup>553</sup> Coreth, Emerich, “Visión de conjunto y perspectivas”, p. 814

<sup>554</sup> Huerga, Alvaro “La recepción de la *Aeternis Patris* en España”, *Scripta theologica, Revista de la facultad de teología de la Universidad de Navarra*, vol. 11, fasc. 2, 1979, pp. 535-562, pp. 535 y 536.

<sup>555</sup> Juan Tomás de Boxadors, nacido en Barcelona, “fraile dominico, teólogo, catedrático, general de la Orden y cardenal”. Estudió en la Universidad de Lovaina Derecho Canónico y Civil y en Roma en 1734, “recibió el hábito de los dominicos, como hijo del convento barcelonés de Santa Catalina”. “Hacia 1738 fue nombrado catedrático del romano Colegio Casanatense, de espíritu tomista ... Tuvo varias fundamentales intervenciones en relación con la restauración del tomismo entre los dominicos”. *Diccionario biográfico español*, vol. IX.

<sup>556</sup> Aguirre Ossa, José Francisco, *El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986, pp. 35 y 36

<sup>557</sup> Carlos Valverde, “Los católicos y la cultura española”, *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V., España, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 475-576, p. 521.

<sup>558</sup> Forment, *Historia de la filosofía tomista*, p. 25.

claramente liberal y la filosofía krausista. En esta polémica entre ambos bandos, destacan nombres como el diputado y el periodista Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) y el profesor de la filosofía en la universidad central de Granada Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904). Uno de sus más celebres debates era el discurso de Ortí y Lara *Impugnaciones del discurso pronunciado en la inauguración del año académico 1857-8 en la Universidad Central por don Julián Sanz del Río*. En este discurso, Ortí y Lara señalaba que la filosofía de Sanz del Río “resultaba un peligro para la juventud”.<sup>559</sup>

Debido a estas circunstancias, los teólogos españoles dieron una excelente bienvenida a la Encíclica *Aeternis Patris* (1879) publicada en plena época de la Restauración (1875). La encíclica permitía que la Iglesia que “iniciara un proceso de renovación”, después de haber sufrido muchas penalidades durante el período de la primera República.<sup>560</sup> Desde la Restauración hasta la segunda República en 1931, surgió un intenso movimiento de “re-catolización de las clases medias españolas, con éxitos indudables”. De hecho, la Iglesia realizó “una amplia operación de evangelización”, que no solamente tenía un papel defensivo o apologético, sino que procuraba también “hacer cristianos íntegros con todas las consecuencias”. Por lo tanto, concedía mucha importancia a “la enseñanza media, y en menos escala, la universitaria”. Hacia finales de siglo, casi dos terceras partes de los alumnos de enseñanza media estaban en manos de las órdenes religiosas. Una mayoría de ellos pertenecía a las clases económicamente acomodadas,<sup>561</sup> y Asín Palacios fue uno de estos alumnos.

A finales del siglo XIX, y en concreto en la generación del 98, se manifiestan dos tendencias opuestas en lo que atañe al camino que España debe elegir para salir de la crisis producida por la pérdida de las últimas colonias. Una de estas tendencias reclamó la europeización, en el sentido de que “España deberá incorporarse al mundo de su entorno donde la ciencia, la riqueza y la fuerza lo dominan todo, pero a cambio perderá su intimidad y deberá aceptar unos ideales que no son los suyos”. La otra tendencia, en cambio, reclamó un repliegue interior, definiendo “el casticismo, la interioridad, la España del genio y la imaginación, la que defiende la castellanización”.<sup>562</sup> De forma generalizada, y en marcados dentro de un pensamiento conservador, los neotomistas

---

<sup>559</sup> Jiménez -Landi Martínez, Antonio, *La institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, vol. 1, Madrid, Ediciones de Taurus, 1973, p 134 y 144.

<sup>560</sup> Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía*, p. 25.

<sup>561</sup> Carlos Valverde, “Los católicos y la cultura española”, p. 542

<sup>562</sup> Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía tomista*, p. 27.



españoles estuvieron siempre a favor del segundo bando que definía a España como nación católica.

En cuanto a sus fines apologéticos, la neoescolástica también se enfrentaba a tendencias religiosas que habían aparecido dentro del ambiente católico, tales como el espiritualismo o el tradicionalismo. El espiritualismo había surgido como “reacción dentro del mundo cristiano para la crisis religiosa”. José Moreno Nieto (1825-1882), uno de los representantes de esta tendencia, proponía que “la escolástica había secado el pensamiento manteniéndole en las frías y heladas regiones de la especulación”. Pero el espiritualismo nunca gozó de “vigencia social” en comparación con las tendencias más conservadoras como la neoescolástica y el tradicionalismo.<sup>563</sup>

Con respecto a los tradicionalistas, se caracterizaban por pretender “negar la existencia y hasta la posibilidad de la evidencia natural, llegando en último resultado a la negación de la filosofía y al aniquilamiento de la razón humana”.<sup>564</sup> En vista de estas circunstancias, Menéndez Pelayo llega a proclamar en la *Crónica del primer Congreso Católico nacional español* en 1889, que gracias a la *Encíclica* de los estudios filosóficos del papa León XIII “el tradicionalismo ha muerto para siempre en las escuelas católicas y que es ya indisoluble el pacto y la concordancia entre la razón y la fe”.<sup>565</sup> Desarrollando su proyecto intelectual dentro de la neoescolástica, Asín Palacios reivindicaba siempre este pacto entre la razón y la fe. Así, intentaba mostrar que la coherencia entre ambos no se manifiesta solo en el cristianismo, sino que se encuentra en el judaísmo y el islam también. Por lo tanto, quería exponer que esta idea es eterna apareciendo en las tres religiones sin interrupción. Tanto Menéndez Pelayo como Asín Palacios ponían de relieve los aspectos fundamentales de la neoescolástica y su manifestación a lo largo de la historia

Junto a los fines apologéticos y teológicos, la neoescolástica se manifestó en España como un aspecto importante en el discurso nacionalista. Para mostrar esta perspectiva, conviene detenerse en el discurso de Menéndez Pelayo que acabamos de citar. Menéndez Pelayo en este discurso de 1889, señaló que la raza española desempeña un “papel gloriosísimo” en el nacimiento y el desarrollo de la filosofía y la teología escolástica que

---

<sup>563</sup> Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, pp. 487-491.

<sup>564</sup> González y Díaz Tuñón, Ceferino, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Manila, 1864, vol. 1, pp. XVI, XVII.

<sup>565</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, “La iglesia y las escuelas teológicas en España (1889)”, *La España de Menéndez Pelayo*, Antología de sus obras, selección y notas de Miguel Artigas, Zaragoza, Editorial Heraldo, 1938, 201-215, p. 203.

gozó de “unidad y ... cadena nunca rota de nuestro genio nacional”.<sup>566</sup> Por lo tanto, mostró que el desarrollo de la teología escolástica española además de ser armónico, “ha sido dogmática, aun dentro de las escuelas críticas”. España, en este sentido según Menéndez Pelayo, es “una nación de teólogos armados” que en ningún momento perdió su fe católica escolástica. Menéndez Pelayo afirmó el papel que desempeñó Iglesia en España que “nos había educado a sus pechos con sus mártires y confesores, con sus padres [y] con el régimen admirable de sus Concilios”. En la historia de España destacan el diácono Lorenzo (225-258), los atletas del circo de Tarragona, las vírgenes Eulalia y Engracia,... brilló en Nicea y en Sardis sobre la frente de Hosio... triunfó del maniqueísmo y del gnosticismo oriental, civilizó a los suevos por la voz de San Martín Dumense (510-579), verdadero Séneca cristiano; hizo de los visigodos la primera nación del Occidente;... comenzó a levantar entre los despojos de la antigua doctrina el alcázar de la ciencia escolástica, por manos de Liciniano, de Tajón y de San Isidro”. Menéndez Pelayo sigue su esquema sobre el desarrollo de la escolástica en España llevado a cabo por “una cadena ininterrumpida de doctores”.<sup>567</sup>

Es relevante describir la opinión de Menéndez Pelayo acerca del papel de los filósofos musulmanes en al-Andalus y la cadena ininterrumpida de la escolástica. Consideraba que el “intelectualista de Averroes, el panteísmo emanatista de Avicbrón la concordia mosaico-peripatética de Maimonides [y] el misticismo quietista de Tofail” forman parte de la historia de la filosofía española, a pesar de que contrastan con los principios del catolicismo o la filosofía escolástica cristiana. Pero, todas estas doctrinas citadas, fueran árabes o hebreas disfrutaban de una “levadura panteística”. Menéndez Pelayo mostró que hay muchos estudios que intentan poner de manifiesto tanto “la conciencia individual, cuyo sentimiento ha sido siempre tan enérgico en nuestra raza”, como el “sentido armónico, cierta aspiración a conciliar los dos capitales términos del problema metafísico, conciliación que buscada por recto o torcido sendero”. Este sentido armónico caracteriza la ciencia española desde el “Keter Malkuth” y el “Makor Hayim” hasta el “Arte Magna”.<sup>568</sup>

Menéndez Pelayo aquí procuraba establecer una relación inevitable entre la raza española y la teología y la filosofía en el sentido dogmático y escolástico, y mostraba que

---

<sup>566</sup> Menéndez Pelayo, “La iglesia y las escuelas teológicas”, pp. 203 y 204

<sup>567</sup> Menéndez Pelayo, “La iglesia y las escuelas teológicas”, pp. 205- 209.

<sup>568</sup> Menéndez Pelayo, “La iglesia y las escuelas teológicas”, pp. 204 y 205.

la raza española, a pesar de las varias religiones que a veces adaptaba, buscaba siempre la armonización. Encontraremos estas ideas otra vez en el discurso de Asín Palacios, que buscaba los fundamentos que unen la nación española, sobre todo en los campos de la teología y la mística. La neoescolástica, de esta manera, tuvo un papel más allá de lo religioso en España en la época de la Restauración. De hecho, desempeñó un papel importante en la vida política enfrentando el bando liberal, la Institución Libre de Enseñanza y el Krausismo. De igual modo, fue aprovechada por los historiadores, los teólogos y los políticos conservadores para levantar un discurso que también era nacionalista, dado que mostraba los aspectos religiosos que unían España a lo largo de su historia.

Volviendo a la neoescolástica en España en el mundo de la teología, destaca fray Ceferino González quien señalaba que uno de los grandes méritos del neotomismo es “la refutación del espiritualismo y el tradicionalismo. Asimismo mostraba que el objetivo principal de la filosofía del Doctor Angélico era la demostración de que “el elemento religioso eleva y perfecciona la ciencia, y que esta no puede desenvolverse ni progresar con seguridad sino a la sombra de la fe”.<sup>569</sup> Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1895) era uno de los teólogos importantes de la Iglesia española del siglo XIX, y profesor de Filosofía y Teología en Universidad de Santo Tomás de Manila en Filipinas, adonde se trasladó en 1848 para completar sus estudios. En 1871, fue nombrado procurador de la provincia dominicana de Filipinas, donde tuvo un grupo de jóvenes interesados en la filosofía. En 1875 fue promovido al obispado de Córdoba. En 1884, fue creado Cardenal por León XIII.<sup>570</sup>

Entre sus obras más importantes podemos contar con lo siguiente, *Filosofía elemental*, publicado en 1873 (dos volúmenes) e *Historia de la filosofía*, (tres tomos en 1878/1879, y ampliada en su segunda edición en cuatro tomos en 1886), donde presentó la evolución del pensamiento filosófico desde la Antigüedad hasta sus mismos días. Su obra principal es *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (3 vols., Manila, 1864; Madrid, 1866), uno de los trabajos que adelanta el movimiento de la restauración de la escolástica en la Encíclica *Aeternis Patris* (1879). En este libro describía los temas principales de la filosofía de Santo Tomás, comparándolos con los sistemas filosóficos modernos. Asimismo, reivindicaba la filosofía tomista como “pensamiento vivo” y no

---

<sup>569</sup> González y Díaz Tuñón, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, vol. 1, pp. XVI, XVII.

<sup>570</sup> Forment, *Historia de la filosofía tomista*, p. 20.

como un “sistema cerrado”, necesario para enfrentarse al avance de los sistemas modernos. Para lograr esta meta, Ceferino González se armó su proyecto con una actitud semejante a la de la Encíclica del *Aeterni Patris*, en el sentido de que “ha dejado muy a la espalda la actitud típicamente defensiva de Pío IX, sustituyéndola por una actitud de conquista”.<sup>571</sup> Adoptando este enfoque, pretendió llegar a un “arreglo” entre los principios del catolicismo y “las nuevas corrientes y descubrimientos científicos,” criticando los nuevos sistemas de filosofía de Vico, Herder, Cousin, Bossuet y Hegel.<sup>572</sup> En este contexto, González Ceferino hizo constatar que su objetivo es poner de manifiesto el verdadero espíritu de la filosofía de santo Tomás y mostrar que esta filosofía es capaz de solucionar los problemas que se enfrenta el ser humano en este tiempo más que cualquier filosofía anticristiana o racionalista.<sup>573</sup>

En cuanto a sus obras sobre la Biblia, su libro *La Biblia y la ciencia*, una obra apologética en dos volúmenes (1891 y 1894), que es “una réplica” a la obra de J. W. Draper, *History of the conflict between religion and science*, que se tradujo al castellano en 1885. En *La Biblia y la ciencia*, Ceferino González, mostró “la armonía entre la ciencia y los datos de la Sagrada Escritura” cual adelanta las ideas mostradas en la Encíclica *Providentissimus Deus* de Papa León XIII en 1893.<sup>574</sup> Su metodología es seguir el método analítico comparativo entre el relato bíblico y los más recientes descubrimientos científicos, demostrando que no existe contradicción entre ambos.<sup>575</sup> Alfonso Botti considera que la obra de González Ceferino representa una de las voces del neotomismo que acepta “naturalmente muy parcial y circunscrita, pero no por ello menos significativa, de algunos aspectos del evolucionismo darwiniano”.<sup>576</sup> Podemos observar que este teólogo neotomista no rechazaba totalmente lo que ofrecían las ciencias modernas sino que elegía lo que le venía bien para fortalecer su argumento. Un aspecto parecido lo vemos en el proyecto de Asín Palacios, donde seleccionaba muy bien las herramientas metodológicas de las ciencias modernas que surgieron en su momento para armar su proyecto.

---

<sup>571</sup> Huerga, Alvaro, “La recepción de la *Aeternis Patris* en España”, p. 543. Forment, *Historia de la filosofía tomista*, p. 19.

<sup>572</sup> Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, pp. 495 y 496.

<sup>573</sup> González y Díaz Tuñón, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, vol.1, p. XIV.

<sup>574</sup> Forment, *Historia de la filosofía tomista*, p. 21.

<sup>575</sup> Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, pp. 495 y 496. Carlos Valverde, “Los católicos y la cultura española”, p. 519

<sup>576</sup> Botti, Alfonso, *España y la crisis modernista, Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Elena E. Marcello (trad.), Cuenca, Universidad Castilla-la Mancha, 2012, p. 59.

Ahora, conviene mostrar cómo introdujo la encíclica de *Aeternis Patris* el neotomismo

## 8.2. La Encíclica *Aeternis Patris*

Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci, quien una vez nombrado papa tomó el nombre León XIII, nació el 2 de marzo de 1810 en el palacio condal de Carpineto en la diócesis de Anagni. Estudió con los padres jesuitas, y después se trasladó al colegio Romano donde cursó filosofía, matemáticas, física, química y teología. En 1830, defendió su tesis sobre el *tratado de las indulgencias*. En 1838, celebró su primera misa y, más tarde, en 1843, Gregorio XVI le envió a Bruselas como nuncio apostólico.<sup>577</sup>

Al papa León XIII siempre le habían interesado la filosofía y la teología de Santo Tomás. Ya en 1875, había presentado al entonces papa Pío IX una memoria firmada por cierto número de obispos procedentes de la Umbría en donde solicitaba que Santo Tomás fuera declarado patrón de los centros de enseñanza.<sup>578</sup> Esta propuesta fue aceptada y ha continuado vigente hasta el día de hoy, cuando todavía la festividad de Sto. Tomás de Aquino, el día 28 de enero, es considerado como día no lectivo en universidades y centros de enseñanza.

Tras haber sido elegido papa en 1878, en su primera Encíclica *Inscrutabili Dei Consilio* (21 de abril de 1878), León XIII mostró ya que el programa general de su pontificado se oponía a la “falsa civilización” que se había manifestado a lo largo de los últimos tiempos. Asimismo, ponía de manifiesto el papel que tiene la filosofía cristiana en marcar la “verdadera dirección de las otras ciencias y que, lejos de tender a derribar la revelación divina, debe, por el contrario, allanarle el camino y defenderla contra sus asaltantes, como lo han enseñado con su ejemplo y escritos el gran Agustín y el Doctor Angélico”.<sup>579</sup> La armonía entre la razón y la fe se manifiesta como la perfecta solución, para que la filosofía allane el camino a la revelación.

La siguiente encíclica, titulada *Aeternis Patris* (1879) titulada “*Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*”,

---

<sup>577</sup> Polo y Peyrolón, Manuel, *Vida de León XIII, extracto de sus principales documentos públicos y relación de sus fiestas jubilarse*, Valencia, Imp. Mnuel Alfure, 1888, pp. 25-58.

<sup>578</sup> Gómez Izquierdo, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, pp. 421 y 427.

<sup>579</sup> Aubert, Roger, “La Encíclica *Aeterni Patris* y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vuelta a la herencia escolástica* tomo II, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, pp. 281- 300, p. 282. Gómez Izquierdo, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, p. 430.

presentó los principios de la restauración de la filosofía tomista o la “ad Sancti Thomae sapientiam”, y proclamó “el tomismo como filosofía de la Iglesia católica”.<sup>580</sup> El papa León XIII consideraba esta filosofía como “una faceta de defensa social, una vacuna contra las doctrinas subversivas de los valores tradicionales desde el punto de vista familiar, social y político”.<sup>581</sup>

En la introducción de la Encíclica, León XIII ponía de relieve la infalibilidad de la Iglesia, y el empeño que ésta había mostrado siempre en extender la verdad y combatir el error. A continuación, mostraba que, “por la gravedad del momento” lo que la Iglesia debía procura era, realizar una aportación para “establecer para los estudios filosóficos un método que no solo corresponda perfectamente al bien de la fe, sino que esté conforme con la misma dignidad de las ciencias humanas”.<sup>582</sup> Por lo tanto, explicaba que el papel de la filosofía era “allanar y facilitar de algún modo el camino a la verdadera fe y preparar convenientemente los ánimos de sus alumnos a recibir la revelación”. Sin embargo, el ser humano no puede conocer las verdades de “las cosas divinas” solo a través de la “humana inteligencia”, sino que “la razón natural” tiene un papel trascendente en este contexto. A continuación, el papa consideraba como “sumamente oportuno que estas verdades, aun reconocidas por los mismos sabios paganos, se conviertan en provecho y utilidad de la doctrina revelada, para que, en efecto, se manifieste que también la humana sabiduría y el mismo testimonio de los adversarios favorecen a la fe cristiana; cuyo modelo de obrar consta que no ha sido recientemente introducido, sino que es antiguo, y fue usado muchas veces por los Santos Padres de la Iglesia”. El papa León XIII exponía esta idea mostrando muchos ejemplos como el caso de “los hebreos que, al tiempo de salir de Egipto, recibieron el mandato de llevar consigo los vasos de oro y plata de los egipcios, para que, cambiado repentinamente su uso, sirviese a la religión del Dios verdadero aquella vajilla, que antes había servido para ritos ignominiosos y para la superstición”.<sup>583</sup>

En la Encíclica destacaba también el papel de Santo Tomás de Aquino quien “indagó las conclusiones filosóficas en las razones y principios de las cosas, los que se extienden muy latamente, y encierran como en su seno las semillas de casi infinitas verdades, que habían de abrirse con fruto abundantísimo por los maestros posteriores.

---

<sup>580</sup> Abellán García, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, p. 492.

<sup>581</sup> Aubert, “La Encíclica “Aeterni Patris” y las otras posiciones pontificias”, p. 291

<sup>582</sup> Papa León XIII, *Colección completa de todas sus Encíclicas, en latín y castellano*, Publicada bajo la dirección y con un prólogo del Dr. D. Manuel de Castro Alonso, Valladolid, 1903, tomo I. p. 39

<sup>583</sup> Papa León XIII, *Colección completa*, tomo I. p. 40, 41.

Habiendo empleado este método de filosofía, consiguió haber vencido él solo los errores de los tiempos pasados, y haber suministrado armas invencibles, para refutar los errores que perpetuamente se han de renovar en los siglos futuros. Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, y asociándolas, sin embargo, amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte, que la razón elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los que hasta aquí ha conseguido por Tomás”.<sup>584</sup> Esta postura le permitía criticar a los filósofos católicos quienes invadidos por “el amor a la novedad, los cuales, desechando el patrimonio de la antigua sabiduría, quisieron, mas con prudencia ciertamente poco sabia y no sin detrimento de las ciencias, hacer cosas nuevas, que aumentar y perfeccionar con las nuevas las antiguas”. El Papa concluía poniendo de manifiesto que “nada nos es más grato ni más apetecible que el que todos suministréis copiosa y abundantemente a la estudiosa juventud los ríos purísimos de sabiduría que manan en continua y riquísima vena del Angélico Doctor”.<sup>585</sup>

“*Vetera novis augere et perficere*” será la base fundamental de la neoescolástica, proclamando que “nada se crea nuevo sin raíces en el pasado; el hoy supone el ayer, y exige la novedad de la salida del sol mañana. Lo viejo y lo nuevo se funden en el camino de los humanos. Tomás de Aquino el de ayer, tiene que hacerse de hoy, y preparar el mañana mejor. León XIII es el primer neotomista en este sentido de ir a Santo Tomás, imitar su ejemplo y asimilar su doctrina”. El acento está en restaurar la filosofía cristiana, y la referencia a Tomás de Aquino hace que esta filosofía incluya la teología, y sea la expresión de la unidad entre la razón y la fe.<sup>586</sup>

---

<sup>584</sup> Papa León XIII, *Colección completa*, tomo I. p. 50.

<sup>585</sup> Papa León XIII, *Colección completa*, tomo I. p. 53.

<sup>586</sup> Lobato Casado, Abelardo, Op. “León XIII y el neotomismo”, en Ángel Galindo García y José Barrado Barquilla (eds.) *León XIII y su tiempo*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2004. pp. 397-418, pp. 399 y 405.

### 8.3. Instituciones y tendencias en el Neotomismo: El Instituto Superior de Filosofía y el cardenal Mercier

Las palabras del papa León XIII en la Encíclica *Aeternis Patris* se convirtieron en “resoluciones prácticas”. Una de ellas fue la reforma en el sistema educativo de la asignatura de filosofía en las universidades romanas. Las instituciones como la academia de Santo Tomás en Roma llevaron a cabo unas actividades con el objetivo de difundir la filosofía de Santo Tomás y estudiarla en relación con la actualidad comparándola con otras filosofías tanto antiguas como modernas. Asimismo, sacar una nueva edición de las obras completas de Sto. Tomás fue una tarea fundamental para estas instituciones.<sup>587</sup> La Escuela de Lovaina tuvo un papel trascendental en este campo, a través del Instituto Superior de Filosofía, fundado en 1889 por el cardenal Mercier (1851-1926) quien fue su presidente hasta 1906. Por la importancia que tuvo el pensamiento de Mercier en el proyecto de Asín Palacios, conviene aquí mostrar una pequeña biografía suya que nos aclare su filosofía.

Désiré Félicien-François-Joseph Mercier nació el 21 noviembre de 1851 en Braine-l'Alleud (Bélgica). En 1877 se licenció en teología en la Universidad de Lovaina. Poco después, comenzó a enseñar filosofía en el Seminario de Malinas. En 1882, se trasladó a la Universidad de Lovaina para enseñar la filosofía de Santo Tomás. Más tarde, se trasladó a Roma para celebrar una entrevista con el papa León XIII exponiéndole su tendencia a entender la restauración del tomismo. El papa aprobó el planteamiento de Mercier como se podría llamar “de ancha base”. Dicha tendencia se caracterizó por ser un “tomismo abierto” dedicado al “público universitario eclesiástico y seglar”, vinculado al pensamiento moderno y presentado en un lenguaje sencillo.<sup>588</sup>

Pero Mercier pretendía la mayor difusión para el neotomismo. Por eso quiso transformar su cátedra en un instituto para que “fuera la gran palanca del movimiento neotomista”. Presentó este planteamiento al Pontífice en 1887, quien aprobó fundar el Instituto Superior de Filosofía, aunque no le llegó la carta definitiva hasta el 7 de marzo de 1894. La filosofía de Mercier consistía en estudiar “las disciplinas filosóficas en íntimo consorcio con el saber científico”. Así, El Instituto de Filosofía Superior de Lovaina se convirtió en uno de los centros más influyentes y dinámicos en la misión de investigar y

---

<sup>587</sup> Gómez Izquierdo, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, pp 434 y 435.

<sup>588</sup> Zaragüeta Bengoechea, Juan, *El Cardenal Mercier, académico honorario (1851-1926), su vida- su orientación doctrinal. Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de Diciembre de 1926*. Real Academia de ciencias morales y políticas, Madrid, 1927. pp. 11-15.



profundizar las teorías de Santo Tomás en relación con el pensamiento modernos. Por lo tanto, concedió mucho interés a la crítica histórica de los grandes filósofos, en primer lugar Sto. Tomás de Aquino y estudiar las relaciones entre la filosofía, la ciencia y la fe cristiana.<sup>589</sup> Por lo tanto, en el Instituto de Lovaina había muchas disciplinas: desde la cosmología en relación con la matemática, la física y la química, la psicología racional con la experimental y fisiología; la moral y el derecho con economía. Por eso, según Juan Zaragüeta, las publicaciones del Instituto trataban de muchos campos de investigación como la Psicología, Lógica, Ontología y la Criteriología como el libro de *Cosmología* del profesor Nys e *Historia de la filosofía medieval* de Mauricio Wulf.<sup>590</sup>

Mercier y por supuesto el Instituto Superior de la filosofía, consideraron de mucha importancia ofrecer una “revisión de las soluciones clásicas a la luz del inmenso progreso científico”. Él sugirió que la tarea más importante del filósofo neotomista es observar los fenómenos recientes y los sistemas del pensamiento moderno, reflexionar sobre estos hechos y deducir las leyes y las normas que rigen el movimiento de las ideas a lo largo la historia. Mercier consideraba que la renovación de la filosofía escolástica consistió en dos principios, por un lado “una estrecha relación con la experiencia científica y con el espíritu crítico; [y] por otro lado, una íntima compenetración con el pensar filosófico ajeno a la Escuela”. De hecho, Mercier proclamó que la filosofía debe estar en contacto con todas las novedades que surgen en el momento y ofrecer soluciones y respuestas a los problemas, las preguntas y las dudas que preocupan al hombre hoy en día.<sup>591</sup>

Mercier ponía de manifiesto que la filosofía neotomista disfruta de un sentido tanto de “síntesis integral” como de “unidad”. Explicó que estos conceptos son de mayor importancia para la historia de la filosofía dado que garantizan un cierto estado de “estabilidad”. Así, mostró que “en el reino de la filosofía la unidad es la ley”. Esta unidad que buscaba Mercier le hizo proclamar que la historia de la filosofía se manifiesta como “unificación sin ruptura” en las cuestiones teóricas, prácticas y religiosas. Según Zaragüeta, el objetivo de Mercier era buscar una “continuidad de sistematización que ofrezca las mayores garantías de perenne vitalidad – poder de asimilación, virtualidad de creación- entre la variedad innúmero que se nos ofrece al filo del pensamiento humano”.

---

<sup>589</sup> Ladrière, Jean, “El Instituto de Lovaina en el siglo XX: L. De Raeymaeker, F. van Steenberghe y otros”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Vol. 2, Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, pp. 499-516, p. 499.

<sup>590</sup> Zaragüeta Bengoechea, *El Cardenal Mercier*, pp. 17 y 21.

<sup>591</sup> Zaragüeta Bengoechea, *El Cardenal Mercier*, pp. 131 y 134.

Esta perspectiva, según Juan Zaragüeta, tiene muchos aspectos en común con la “*Philosophia Perennis*” de León XIII, puesto que Mercier tomó como “punto de partida” o “punto de apoyo” la filosofía escolástica; considerándola la filosofía adecuada donde aparecen “los atributos de la unidad y de continuidad” con los sistemas filosóficos anteriores y la actualidad.<sup>592</sup>

Es preciso mostrar que estos conceptos de “continuidad”, “unidad”, “perenne vitalidad” y “unificación sin ruptura”, que fueron proclamados en la Encíclica *Aeternis Patris* y en la filosofía neotomista del cardenal Mercier, vuelven a aparecer en el discurso de Asín Palacios. Esta coherencia entre la filosofía neotomista y el discurso de Asín no puede ser por casualidad. Vamos a ver cómo se repiten estas ideas en los textos de Asín con mucha frecuencia. Asimismo, Asín hacía referencia a la Encíclica de *Aeternis Patris*, el papa León XIII y al cardenal Mercier, con cuya obra se encontraba muy familiarizado. Según eso, pensamos que estas ideas, referentes a la continuidad sin ruptura y la unificación basada en el neotomismo y en la ideología católica que pueden buscarse en la historia de la filosofía, representan uno de los principios teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios y están conectados con el pensamiento del cardenal Mercier. Analizaremos la manifestación de estas ideas en las obras de Asín con más abundancia en los capítulos décimo y décimo primero de nuestra tesis.

Por las mismas fechas, y para la mayor difusión de la filosofía neotomista, el cardenal Mercier fundó la *Société Philosophique* de Lovaina en 1888, y en 1893, apareció *La Revue néoscholastique*. El objetivo de estas instituciones y publicaciones era incorporar la escolástica medieval en las actualidades del siglo XIX: la crítica científica y la filosofía contemporáneas.<sup>593</sup> Había también otros centros como el Instituto Católica de París, la Escuela de Milán, la Universidad de Friburgo y el *Angelicum* de Roma, que también se dedicaron a la renovación de la escolástica. Estas instituciones tuvieron un impacto en España durante la segunda mitad del siglo XIX y después de la Guerra Civil cuando apareció lo que llamamos “neoescolástica de posguerra”.<sup>594</sup>

Con el objetivo de estudiar la filosofía tomista en relación con las ciencias, se manifestó la Academia filosófico-médica de Santo Tomás, y su revista *La scienza*

---

<sup>592</sup> Zaragüeta Bengoechea, *El Cardenal Mercier*, pp. 93, 94, y 128 - 131.

<sup>593</sup> Ladrière, “El Instituto de Lovaina en el siglo XX”, pp. 499 y 500.

<sup>594</sup> Abellán García, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, p. 492.

*italiana* (1876), que intentaron revelar que los textos de Sto. Tomas indicaban a los nuevos descubrimientos de las ciencias físico-químicas.<sup>595</sup>

Pese a la diversidad de estas instituciones, quedan al margen otras líneas de investigación dentro del neotomismo. Según Alberto Gómez Izquierdo, los filósofos neotomistas no dedicaron la suficiente atención para estudiar la historia de la filosofía, “los orígenes y vicisitudes de su propio sistema” y la crítica histórica de la filosofía.<sup>596</sup> El filósofo tomista Maurice De Wulf (1867-1947), discípulo del cardenal Mercier, fue uno de los pocos investigadores que estudió el tema de la historia de la filosofía. Destacan entre sus obras, su ensayo sobre la filosofía escolástica en los Países Bajos *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège, jusqu'à la Révolution française* (1894-1895) e *Histoire de la philosophie médiévale* (1900). De Wulf estudiaba las filiaciones de los sistemas filosóficos medievales, las influencias que recibieron de los filósofos anteriores y sobre todo los orígenes de la escolástica de la Edad Media.<sup>597</sup>

Podemos observar que el proyecto de Asín Palacios coincide con esta tendencia de la historia de la filosofía surgida dentro de la Neoescolástica. Asín puso de manifiesto que su investigación trataba de describir una historia de los sistemas filosóficos y sobre todo la escolástica, estudiando sus orígenes en la literatura clásica y cristiana y en el islam, y mostrando sus futuras manifestaciones.<sup>598</sup> Este proyecto nacido en pleno auge de la neoescolástica, no podemos leerlo aparte de estas circunstancias. Ahora estudiamos otro concepto que se manifestó en el ámbito de la neoescolástica y formó parte significativa de las ideas de Asín Palacios.

#### **8.4. Filosofía Perennis: contexto histórico e ideas principales**

El término de la “*philosophia perennis*” aparece dos veces en la obra de Asín Palacios. Una en su artículo “Psicología de la creencia según Algazel” en *Revista de Aragón* (1903), y la otra en su libro *Historia crítica de las ideas religiosas* en 1924. Aunque el concepto de la *philosophia perennis* no se manifiesta mucho en sus obras, consideramos que representa uno de los ejes fundamentales en su proyecto intelectual. Las funciones que cumple este concepto son bastante trascendentales para entender la

---

<sup>595</sup> Gómez Izquierdo, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, pp. 421 y 427.

<sup>596</sup> Gómez Izquierdo, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, p. 464.

<sup>597</sup> Gómez Izquierdo, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, pp 570- 572.

<sup>598</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 1 y 54.

tesis de Asín Palacios, sobre todo en sus relaciones con la neoescolástica. Por lo tanto, nuestro objetivo es analizar por qué Asín Palacios hace referencias a este término, qué funciones cumple en su trabajo, y por qué es relevante para entender su tesis. Para poder analizar estos aspectos, me propongo ofrecer una pequeña introducción de la historia de la *philosophia perennis*, y sus nociones principales.

El término fue utilizado por primera vez en 1540, en un ensayo en latín del obispo italiano Agostino Steuco (1497-1548) titulado *Philosophia perennis*. Este escrito fue dirigido al papa Paulo III (1468- 1549) como una apología de la ortodoxia cristiana contra la Reforma protestante. La *Philosophia Perennis* pretendió llegar a un sistema perfecto del pensamiento humano a través de la unidad entre la razón y la revelación.<sup>599</sup> Según Steuco, la *Philosophia Perennis* reivindica la continuidad histórica de la “verdadera filosofía”; con esto se refiere a la “filosofía que existe desde el comienzo del ser humano”.<sup>600</sup> Según Charles Schmitt, Steuco estableció su tesis sobre la *Philosophia perennis* bebiendo de fuentes sobre la filosofía platónica como Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). El objetivo de Steuco era difundir en la época del Renacimiento, una filosofía que no era el aristotelismo. En este sentido, su filosofía trata de llegar a una unidad del universo que va más allá de las diferencias que aparecen desde un punto de vista muy superficial de las cosas. Steuco consideraba que la verdad no reside en un sistema único, sino que hay muchas religiones y sistemas filosóficos que la comparten. Por ello, buscaba esta verdad en fuentes de distintas religiones: así puede manifestarse en Ibn Rušd y el Corán, y también en la Cábala.<sup>601</sup> En este sentido, Steuco, en su libro *Philosophia Perennis*, presentó un ejemplo de la armonía y el acuerdo universal entre las religiones para llegar a un sistema filosófico, donde intentaba juntar muchas filosofías paganas, que las aceptaba más que los movimientos de la Reforma, con la tradición ortodoxa.<sup>602</sup>

En este contexto, Steuco puso de manifiesto que hay sólo un principio y todo el conocimiento se deriva de él, como mostró Schmitt “there is always a single *sapientia* knowable by all”, o “there is but a single truth that pervades all historical periods”. Se considera que la verdad derivó de la misma fuente, que es tan vieja como el ser humano

---

<sup>599</sup> *Dictionary of the history of ideas, studies of selected pivotal ideas*, Philip P. Wiener (ed.), Nueva York, Editorial Charles Scribner's Sons, 1973, vol. III, *Perennial Philosophy*, por Leroy E. Loemker, p. 457.

<sup>600</sup> Schmitt, Charles B., “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, October 1966, Volumen 27, Issue 4, pp. 505- 532, p. 522.

<sup>601</sup> Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, pp. 507, 512 y 513.

<sup>602</sup> Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, pp. 515 y 516.

mismo, y después se manifestaba en varias formas a través de la transmisión a lo largo de los siglos. Esta única verdad, según Steuco, no sufre cambios grandes a lo largo de la historia en el proceso de su transmisión de un pueblo a otro o de una religión a otra. Es cierto que hay cambios, pero son minúsculas en comparación con los elementos de la continuidad que une el pensamiento humano. De hecho, Steuco puso de relieve la idea de la continuidad en la historia y rechazó cualquier interpretación dependiendo del sentido del desarrollo. Según Schmitt, “Steuco is lacking certainly in any concept of progress. It is the continuity of history that is to be emphasized”. El sentido del progreso, en Steuco, es simplemente para referirse al paso del tiempo. La falta de la novedad en la filosofía y el reconocimiento de que la verdad ya se había conocido desde los pensadores más antiguos, es otra clave de la *Philosophía Perennis* en Steuco. La verdad a la que quiso Steuco llegar es una “fusión” entre lo filosófico y lo teológico, con la que realizó “common chord” lo largo de la historia de la filosofía. Steuco designó esta unidad del pensamiento “the universal agreement” or perennial philosophy”.<sup>603</sup> Muchas de las ideas que proclamó Steuco en la *Philosophia Perennis* vuelven a aparecer otra vez en las obras de Asín Palacios, sobre todo, las nociones referentes a la continuidad en la marcha de las ideas y al sistema universal de la filosofía.

Leibniz (1646-1716) también empleó el concepto de *Philosophia Perennis* en su carta remitida a Nicolas Remond (París) fechada el 26 de agosto de 1714.<sup>604</sup> Con la *Philosophia Perennis*, Leibniz puso de manifiesto la importancia de destacar “las huellas de la verdad... en los filósofos anteriores”. Esta tendencia llamada perennial philosophy (perennis quaedam philosophia) distingue “the gold from the dross, the diamond from its mine, the light from the shadows”. En este contexto Leibniz mostró que la filosofía oriental tiene un papel importante en formar la síntesis de un sistema filosófico, dado que presenta ideas considerables sobre la divinidad.<sup>605</sup> Igual que Steuco, Leibniz concibió la “*philosophia perennis*” como una marcha continua entre el pasado y el presente.<sup>606</sup> En este contexto, Leibniz puso de relieve las comparaciones de la filosofía China con su paralela occidental, mostrando que a la luz de estas aproximaciones se puede establecer “a common core of philosophical beliefs”. Leibniz, declarando los objetivos de la *Berlin*

<sup>603</sup> Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, pp. 517- 523.

<sup>604</sup> Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, p. 506. El término no aparece en los libros de Leibniz, solo aparece en sus cartas.

<sup>605</sup> *Dictionary of the history of ideas, studies of selected pivotal ideas*, p. 458.

<sup>606</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, tomo II, Barcelona, Editorial Ariel, 1998.

*Society of Sciences* (1700), señaló que el intercambio entre la civilización china y la europea es un principio fundamental para escribir la historia de la filosofía.<sup>607</sup>

Desde la carta que escribió Leibniz en 1714 hasta la segunda mitad del S. XIX e incluso hasta principios del S. XX, no podemos encontrar muchos ecos de este concepto, debido al predominio de la idea del progreso y la evolución en el pensamiento humano en esta época, marcado por tendencia como el positivismo o el materialismo marxista.<sup>608</sup> Pero la *Philosophia Perennis* aparece otra vez a finales del siglo XIX, con los movimientos de la neoescolástica, para describir su tendencia filosófica. Maurice de Wulf (1867-1947), el filósofo tomista, reclamó que la *Philosophia Perennis* es un sistema de pensamiento que surgió con los filósofos griegos sobre todo en las obras de Aristóteles, se desarrolló por los escolásticos medievales, y en el siglo XX los neoescolásticos la renovaron.<sup>609</sup>

Así podemos observar la estrecha relación que une la neoescolástica, la *philosophia perennis* y el proyecto de Asín Palacios. Asín, siendo sacerdote y viviendo en pleno florecimiento y auge de la filosofía neoescolástica, intentaba presentar nuevas perspectivas para escribir la historia de la neoescolástica, insistiendo en todos los principios de la *Philosophia Perennis* que hemos mostrado. Asín declara la importancia de la continuidad como objeto de llenar las lagunas en la historia de las ideas. De esta forma, mostraba que las ideas del cristianismo siguen manifestándose durante los siglos, e incluso en el islam no desaparecieron, sino que por el contrario florecieron con varias manifestaciones. En este sentido, puso énfasis en el concepto de la eternidad y la continuidad de las ideas filosóficas o teológicas.

La *Philosophia Perennis* apareció con otra manifestación de índole distinta en la obra de Madame Blavatsky (1831-1891) y, sobre todo, con la Sociedad de Teosofía fundada por ella en 1875 en Nueva York, con el fin de llegar a la coherencia entre religión, ciencia y filosofía. En 1893, Swami Vivekanandain (1863-1902), uno de los líderes espirituales indios más célebres en su tiempo, aprovechaba el término de la *philosophia perennis* en el discurso que daba en World's Parliament of Religions, en Chicago. Este

---

<sup>607</sup> Clarke, J. *Oriental Enlightenment, the encounter between Asian and Western thought*, Londres, Routledge ediciones, 1997. p. 48.

<sup>608</sup> Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial philosophy*, J. Peter Hobson (trad.), Introducción Seyyed Hossein Nasr, World of Islam Festival Publishing Company, 1976, p. VII.

<sup>609</sup> Doyle, Sean, *Synthesizing the Vedanta, the theology of Pierre Johannes S. J.*, Bern, Peter Lang, 2006, p. 52.

parlamento unía los más importantes representantes de las tradiciones espirituales tanto en Oriente como en Occidente buscando los puntos de encuentro entre ellas.<sup>610</sup> Pero el término no consiguió gran recepción hasta la publicación de *The Perennial Philosophy* de Aldous Huxley en 1945.<sup>611</sup> La *Philosophia Perennis* apareció en los escritos de Aldous Huxley, Rene Guenon (1886-1951), Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) y Frithjof Schuon (1907-1998) como una metodología de religión comparada. Lo que caracteriza la *Philosophia Perennis*, en este contexto, es el hecho de que ellos están convencidos de que la verdad de la *Philosophia perennis* se encuentra en las tradiciones místicas de cualquier religión, y sobre todo en lo esotérico de la tradición mística, considerando la experiencia mística universal y eterna, y aunque sus interpretaciones se pueden variar depende del tiempo, el lugar, la cultura, la lengua, etc..., sino que su fondo es único y coherente. Según Jorge N. Ferrer, la idea principal de la *Philosophia Perennis* en esta época es creer que el espíritu absoluto, la pura conciencia y la mente universal son la esencia fundamental de la naturaleza humana y la realidad, “fundamental essence of both human nature and the totality of reality”.<sup>612</sup> Adaptando este enfoque, Aldous Huxley señaló que hay varios niveles de la *Philosophia Perennis*: “La práctica y la moral” representan la parte inferior que se realiza con la ayuda de maestros como Buda Gautama, cuyo importante papel es “apagar en el corazón de los hombres los horribles fuegos de codicias”. “La metafísica” es la parte superior de la *Philosophia Perennis*, que podemos realizar a través de “los filósofos y los teólogos” que se dedican a “pensar y especular”. En cuanto a la parte central de esta filosofía que es “la psicología humana,” se manifiestan en “los devotos contemplativos de la India, los sufíes del islam, los místicos católicos del fin de la Edad Media y, en la tradición protestante, a hombres como Denk, Franck y Castelio”.<sup>613</sup> Frithjof Schuon (1907-1998) es otro filósofo que estudió la *Philosophia Perennis* en su relación con la filosofía y la mística musulmana. La definió como “the totality of the primordial and universal truths- and therefore of the metaphysical axioms- whose formulation does not belong to any particular system”.<sup>614</sup>

---

<sup>610</sup> Para más información sobre el tema véase: Hughes Seager, Richard, *The world's Parliament of religions, the east/west encounter in Chicago 1893*, Indiana, Indiana University Press, 2009.

<sup>611</sup> Ferrer, Jorge N., “The Perennial Philosophy Revisited”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2000, Vol. 32, No.1. pp. 7-30, p. 8

<sup>612</sup> Jorge N. “The Perennial Philosophy Revisited”, p. 9. Martin Lings y Clinton Minnaar (ed.), *The underlying religion, an introduction to the perennial philosophy*, Canadá, World Wisdom, 2007, p. XI

<sup>613</sup> Huxley, Aldous, *La filosofía Perenne*, C. A. Jordana (trad.), Barcelona, Editorial Edhasa, 1992, p. 13.

<sup>614</sup> Schuon, Frithjof, “The Perennial philosophy”, *The underlying religion, an introduction to the perennial philosophy*, Martin Lings y Clinton Minnaar (ed.), Canadá, World Wisdom, 2007, pp. 243-284 y p. 244.

Como acabamos de ver, el proceso de la definición de la *Philosophia Perennis* fue complicado dado que el concepto fue aprovechado por muchas tendencias filosóficas opuestas, y cada una de ellas matizaba esta filosofía por sus propios aspectos, como en el caso de los tomistas, los escolásticos, los platónicos, los positivistas, etc....<sup>615</sup> Por lo tanto nos interesa ver cómo aprovechó Asín Palacios este concepto para armar su proyecto y defender su tesis. Pero antes de analizar la manifestación de estos conceptos en las obras de Asín, conviene mostrar otro contexto que influyó bastante en construir el proyecto intelectual de Asín Palacios, nos referimos a Menéndez Pelayo y Julián Ribera.

---

Para más información sobre la *philosophia perennis* en Frithjof Schuon véase Oldmeadow, Harry, *Frithjof Schuon and the perennial philosophy*, Canadá, World Wisdom publications, 2010.

<sup>615</sup> Schmitt, "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", p. 505.



## 9. LOS PRINCIPIOS TEÓRICOS DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA CRÍTICA HISTÓRICA EN EL AMBIENTE ESPAÑOL

En este capítulo, seguimos mostrando ciertos aspectos del ambiente conservador en España desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta principios del siglo XX que dejaba una huella impactante en el pensamiento de Asín Palacios. Nos centraremos en estudiar la manifestación del concepto de la historia de las ideas o la crítica histórica en las obras de dos figuras españolas que influyeron mucho en las obras de Asín Palacios. El primero es Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), erudito español que dejó su huella en orientar la obra de Asín Palacios hacia el estudio de las relaciones entre el islam y el cristianismo, buscando en el islam los núcleos de la filosofía cristiana. Nos centramos aquí en analizar cómo empleaba Menéndez Pelayo varias herramientas de la historia de las ideas para cuestionar unos asuntos referentes al nacionalismo español a finales del siglo XIX. El segundo es Julián Ribera Tarragó, maestro y amigo de Asín Palacios, ambos empezaron a esbozar una etapa nueva del arabismo español llevando a cabo un giro cultural en estos estudios, comparando los fenómenos culturales en el islam con los de la España cristiana para buscar ciertos aspectos del ser nacional de España.

### **9.1. La manifestación de los conceptos historia crítica, crítica histórica en la obra de Menéndez Pelayo**

Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) fue una de las figuras más influidas en España a finales del siglo XIX. Se formó en la Universidad de Barcelona y en la Central de Madrid, y se doctoró en la segunda en 1875 con una tesis titulada *La novela entre los latinos*. Ganó la Cátedra de la Historia de la Literatura en la Universidad Central en 1878. Fue miembro de la RAE en 1880 y de la RAH en 1882. Gracias a la influencia de Gumersindo Laverde Ruiz (1835-1890), Menéndez Pelayo se interesaba en el estudio de la ciencia y filosofía española que las consideraba un principio de la “identidad nacional”. En este sentido, criticaba “la versión liberal-progresista de la historia de España” que sostenía que por la culpa del catolicismo no se cultivaba en España ni filosofía ni ciencia. También por la influencia de Milá i Fontanals y Llorens i Barba uno de sus maestros, Menéndez Pelayo desarrollaba el concepto del *volkgeist* para mostrar que el espíritu del

pueblo español se basa en el catolicismo.<sup>616</sup> Lo que quería Menéndez Pelayo mostrar acerca del espíritu del pueblo lo hemos visto antes mostrando las características de la *Kutlurgeschichte*. Puede ser que Menéndez Pelayo no hablara de la historiografía citando el término alemán *Kutlurgeschichte*, pero que estuviera familiarizado con conceptos como *volkgeist* para demostrar unas ideas acerca del nacionalismo español como pronto vamos a ver.

Uno de los libros más importantes de Menéndez Pelayo, que dejó una huella impactante en el pensamiento de Asín Palacios es *La ciencia española* (primera edición 1876). Este libro era uno de varios surgidos en el debate llamado “la polémica de la ciencia en España”, empezado desde la segunda mitad del siglo XVIII en Francia. El proyecto de Asín Palacios nacía en este ambiente y formaba parte muy importante de estos debates. Visto el proyecto de Asín desde este enfoque, se puede considerar la continuación del pensamiento de Menéndez Pelayo acerca de la polémica de la ciencia en España. Lo novedoso del proyecto de Asín fue su uso de los fundamentos teóricos que se cultivaban en su tiempo en varias disciplinas como la antropología cultural, la física, la crítica histórica, etc., Asín empleaba estos fundamentos teóricos para enfrentar todas las filosofías modernas y mostrar la existencia de una filosofía nacional española católica a pesar de sus componentes musulmanes en la época de al-Andalus, que al fin y al cabo, según Asín, estos elementos mostraban los mismo conceptos del cristianismo, como vamos a ver más adelante.

El debate sobre “la polémica de la ciencia en España” empezaba en Francia en 1782 a raíz de la publicación del artículo del enciclopedista francés Nicolás Masson de Morvilliers (1740-1789) en la sección “Geografía moderna” en la *Enciclopedia Metódica*, donde mostraba que España no aportó nada en el desarrollo del pensamiento y la ciencia moderna. Refutando el argumento de Masson, Antonio José Cavanilles (1745-1804) y el abate Carlos Denina llevaban a cabo un recorrido de los más célebres españoles en diferentes disciplinas tanto humanísticas como científicas. Otro debate parecido surgió en España entre Luis Cañuelo y Juan Pablo Forner (1756-1797). El primero defendía la importancia de las ciencias modernas para mejorar las condiciones de la vida cotidiana.

---

<sup>616</sup> González Cuevas, Pedro Carlos, *Historia de las derechas españolas: de la Ilustración a nuestros días*, prólogo de Andrés de Blas, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 172. *Diccionarios biográfico español*, vol. XXXIV.

En cambio, Forner reivindicaba los estudios de teología, e intentaba mostrar que las nuevas filosofías solo pueden causar “desordenes e incredulidad”.<sup>617</sup>

En la década de los setenta y ochenta del siglo XIX, el matemático José de Echegaray (1832-1916), el poeta y el político Gaspar Núñez de Arce (1834-1903), el historiador y el político krausista Gumersindo de Azcárate (1840-1917) y el escritor krausista Manuel de la Revilla (1846-1881)<sup>618</sup> escribieron, en diferentes ocasiones, sobre la falta de desarrollo y de libertad en las ciencias en España en los siglos XVI, XVII y XVIII.<sup>619</sup> Después de la “derrota política” de los krausistas y bajo las circunstancias de la constitución de la Restauración Alfonsina, Gumersindo de Azcárate reaccionaba contra el “Real decreto del Ministro de Fomento, Marqués de Orovio, de 26 de febrero de 1875, que imponía a los profesores la supervisión del libro de texto” para prohibir la enseñanza “contraria al dogma católica”. La alternativa que planteaban los krausistas y los progresistas era “la regeneración científica”. Por ello, la polémica trataba de dos asuntos: la filosofía y la ciencia española.<sup>620</sup> Desde el bando conservador, Gumersindo Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo enfrentaban a este discurso, sobre todo los artículos de Gumersindo de Azcárate, con el quien tenía Laverde muchas cartas sobre el tema.<sup>621</sup> Y como veremos más adelante, desde su perspectiva conservadora, Asín Palacios participaba en este discurso continuando lo que empezaba Menéndez Pelayo. Gran parte del proyecto de Asín trata de temas filosóficos y teológicos, pero encontramos también artículos que defendían la existencia de una ciencia española como su artículo “Un botánico arábigoandaluz desconocido” Este estudio trataba de mostrar que el manuscrito encontrado en la colección de Gayangos en la Biblioteca de la RAH titulado El sostén del médico para el conocimiento de las plantas atribuido a Ibn Buṭlān de Bagdad (m. 1063), no era de este autor sino que su autor era “un botánico y farmacólogo hispanomusulmán que vivió entre los siglos XI y XII”. En el texto del naturalista andalusí, según Asín, se puede encontrar “un evidente preuncio del moderno sistema de clasificación científica

---

<sup>617</sup> Hermida de Blas, Fernando, “Manuel de la Revilla (1846-1881)”, en Ramón E. Mandado Gutiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (directores) *La ciencia española. Estudios*, Santander, Publican, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2011, pp. 23-35, pp. 23 y 24.

<sup>618</sup> Azcárate escribía una serie de artículos titulada “El self-government y la Monarquía doctrinaria” en la *Revista de España*

<sup>619</sup> Hermida de Blas, “Manuel de la Revilla (1846-1881)”, p. 25.

<sup>620</sup> Bolado, Gerardo, “Análisis del contexto argumentativo de la primera edición de *La ciencia española* (1867)”, en Ramón E. Mandado Gutiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (directores) *La ciencia española. Estudios*, Santander, Publican, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2011, pp. 111-144, p.112 y 115.

<sup>621</sup> Cacho Viu, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza, I. Orígenes y etapa universitaria*, prólogo Florentino Pérez-Embid, Madrid, Ediciones Rialp, 1962, p. 344.

de los vegetales”. En este sentido, este autor andalusí era precursor al botánico italiano Cesalpino (1519-1603) y al médico marroquí al-Gassānī (m. 1707).<sup>622</sup>

En su prólogo al libro de *La ciencia española*, Gumersindo Laverde criticaba la posición de algunos autores extranjeros que no tenían en consideración los filósofos o los místicos españoles a la hora de escribir una historia de estas disciplinas. Laverde criticaba, en concreto, autores franceses como Rousselot Pablo en su libro *Los místicos españoles* y Emilio Saisset en su libro *Precursores de Descartes*, que veían “con poco aprecio la ciencia española”. Laverde mostraba que Menéndez Pelayo podía enfrentar a este discurso que despreciaba el papel de España en el desarrollo de las ciencias, afirmando la existencia de una filosofía nacional española manifestada en las tres siguientes escuelas “originales de influencia en el pensamiento europeo” que son: el *lulismo*, el *suarismo* y el *vivismo*. Al mismo tiempo, Laverde ponía de relieve el papel de esta filosofía nacional para refutar tendencias y corrientes modernas como el krausismo, el neokantismo, el positivismo y el tradicionalismo, que por ellas “la ciencia española ha ido desapareciendo del comercio intelectual”.<sup>623</sup> Por “la solución de continuidad entre lo viejo y lo nuevo” y la falta de interés en estudiar el pensamiento de filósofos o teólogos como Raimundo Lulio (1232-1315), Luis Vives (1492-1540), Francisco Suárez (1548-1617), los filósofos modernos en España, según Laverde, no llegan a establecer unos sistemas filosóficos maduros.<sup>624</sup> Con estas ideas, Laverde intentaba, según Gerardo Bolado, “devolver a la tradición católica la función socio-histórica de construir al pueblo español”.<sup>625</sup> Estos componentes, del discurso de Laverde, tanto el católico como el nacionalista, los retomaba Asín como dos fundamentos principales de su proyecto como vamos a ver más adelante.

Menéndez Pelayo, en *La ciencia española*, mostraba que el núcleo de este debate sobre la ciencia en España, era el odio del catolicismo. Es decir, en opinión del historiador santanderino, autores como Gumersindo de Azcárate rechazaban “los antiguos sabios españoles porque fueron católicos y escribieron bajo un régimen de unidad religiosa y

---

<sup>622</sup> Asín Palacios, Miguel, *Un botánico arabigoandaluz desconocido, discurso pronunciado en la III reunión plenaria del Consejo Superior de Investigaciones científicas, por su vicepresidente I Excmo. Sr. Miguel Asín Palacios*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 8-13.

<sup>623</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *La ciencia española, polémicas, proyectos y bibliografía*, prólogo de Gumersindo Laverde Ruiz, Tercera edición, Madrid, Imprenta de Pérez Dubrull, 1887, tomo I, p. XXXV-XXXVIII y XLIV.

<sup>624</sup> Menéndez Pelayo, *La ciencia española, polémicas, proyectos*, tomo I, p. XLVI

<sup>625</sup> Bolado, Gerardo, “Análisis del contexto argumentativo de la primera edición de *La ciencia española*”, p. 115.

monárquica”.<sup>626</sup> La otra idea que quería Menéndez Pelayo demostrar, según Cacho Viu, era la existencia de una filosofía española con sus varias manifestaciones tanto ortodoxa como heterodoxa.<sup>627</sup>

Como pronto vemos que Asín Palacios retomaba estas ideas de Laverde sobre el carácter nacional de la ciencia y el concepto de la continuidad en la historia de las ideas para construir su proyecto que encuadraba perfectamente en el discurso de la polémica de la ciencia en España. Vamos a ver cómo reanudaba Asín el concepto del “rechazo de la solución de la continuidad en la historia de las ideas” y reivindicaba el estudio de los sistemas filosóficos de los teólogos escolásticos mencionados arriba, estudiando la teología y la filosofía musulmana. Insistiendo en su rigor científico, Asín aplicaba estos fundamentos teóricos en los textos de la literatura musulmana con el fin de responder a uno de las preguntas más urgentes sobre la ciencia nacional. Sin embargo, este hilo que empezaba con Laverde pasando por Menéndez Pelayo y seguía hasta Asín Palacios nos muestra claramente el núcleo de los fundamentos del pensamiento de Asín. Menéndez Pelayo encontraba en Asín Palacios el “discípulo” que va a continuar este debate enfrentando a los krausistas y los marxistas, demostrando la existencia de una filosofía cristiana sólida, científica e interrumpida durante toda la historia. Podemos decir también, que Asín Palacios encontraba en Menéndez Pelayo el maestro in ispirador que siempre daba la bienvenida al proyecto de Asín, le apoyaba y le entendía perfectamente como veremos ahora el testimonio de Ribera.

El pensamiento conservador de Menéndez Pelayo ejercía grandes influencias en los arabistas españoles de su tiempo. Julián Ribera solía que “Don Marcelino nos hubiera comprendido, y habría aceptado nuestras teorías”. Efectivamente, Menéndez Pelayo aprobaba la tesis de Asín Palacios como vamos a ver más adelante en su prólogo al libro *Algazel, dogmática, moral y ascética*. En el mismo sentido, Ángel González Palencia afirmaba que Menéndez Pelayo recibía “con alborozo” y dio la bienvenida a las aportaciones de los arabistas españoles, cuyas finalidades coincidieron con su objetivo acerca de “nacionalizar la *ciencia española*, fuera cual fuera la lengua en que estaba escrita, con tal que hubiera sido hecha por españoles”.<sup>628</sup>

---

<sup>626</sup> Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, vol. 3, p. 128.

<sup>627</sup> Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza*, pp. 349 y 350.

<sup>628</sup> González Palencia, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 187.

Pretendemos aquí mostrar estos cruces entre el pensamiento de Menéndez Pelayo y los arabistas españoles, sobre todo Asín Palacios. Nuestro objetivo en este apartado se centra en destacar cómo se manifiestan los conceptos de la crítica histórica o la historia de las ideas en levantar unos procedimientos metodológicos en la obra de Menéndez Pelayo. A continuación, mostraremos cómo contribuyen estos procedimientos en esbozar relaciones de contactos e influencias entre el pensamiento musulmán medieval y la filosofía cristiana, que siempre reivindicaba Menéndez Pelayo.

En su defensa del programa para la oposición que presentó para la cátedra de la Historia Crítica de la literatura española en 1878, Menéndez Pelayo mostró que dentro de la crítica de los textos, se manifiestan varias tendencias, como la crítica bibliográfica, la crítica formalista o externa, la crítica estética que nace con Schlegel, la crítica filosófica con los Hegelianos y la crítica histórica cuyo aspecto negativo es “anular demasiado la personalidad del escritor y convertirlo en eco, espejo o reflejo de una civilización.”<sup>629</sup>

En su prólogo a la obra *Historia a la literatura española* (1901) de Jaime Fitz Maurice- Kelly, Menéndez Pelayo señaló que gracias a la obra *History of Spanish literature* (1849) del hispanista norteamericano George Ticknor (1791-1871) el género de la Historia crítica entró en España, y a continuación aparecieron obras como la de Amador de los Ríos *Historia crítica de la literatura española* publicada entre 1861-1865 en siete grandes volúmenes.<sup>630</sup> La obra de Ticknor tuvo una gran influencia, pues fue traducida por Pascual de Gayangos y Enrique de Vedia en cuatro volúmenes bajo el título *Historia de literatura española* (1851-1856) con adiciones y notas críticas de los traductores. Gayangos y Ticknor intercambiaban epistolarios y diálogos, que, según Claudia Heide, desempeñan un papel crucial en enriquecer el conocimiento de Ticknor sobre las contribuciones de los musulmanes en el canon de la historia de la literatura española.<sup>631</sup>

La historia crítica se basa principalmente en la idea de la continuidad. De hecho, los historiadores de las ideas ponen de manifiesto que los fenómenos de la historia viven en “estado de rectificación continua”.<sup>632</sup> Por ello, la comparación de los hechos del pasado

---

<sup>629</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, Enrique Sánchez Reyes (ed.), Santander, Aldus CSIC, 1941- 1942, p. 72.

<sup>630</sup> Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, p. 84.

<sup>631</sup> Heide, Claudia, “Más ven cuatro ojos que dos: Gayangos and Anglo-American Hispanism”, en Cristina Álvarez Millán y Claudia Heide (ed.) *Pascual de Gayangos a nineteenth century Spanish Arabist*, Edinburgh University press, 2008, pp. 132-158, p. 136

<sup>632</sup> Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, pp. 84 y 85.

con los del presente es una de las herramientas importantes que se emplea al respecto. Menéndez Pelayo consideraba que los estudios de crítica histórica habían empezado con la obra de Amador de los Ríos, y luego lograron muchos avances de manera que “han aclarado muchos enigmas de nuestra poesía épica, de los orígenes de nuestra lírica, de la generación de los cuentos y las fábulas”.<sup>633</sup>

Afirmando la idea de la continuidad del movimiento de las ideas a lo largo de la historia, Menéndez Pelayo mostraba la relevancia que tiene el estudio de las influencias del pensamiento musulmán en el cristiano. De hecho, ofrecía muchas muestras de estas relaciones de contactos e influencias. A modo de ejemplo señaló que la filosofía de Raimundo Lulio, “con ser tan profundamente original, presenta innegables vestigios de la lógica de Algazel”. Asimismo, “la forma novelesca” que apareció en algunos de los escritos de Lulio, como el libro de *Gentil* y el libro de *las Bestias*, evidencia “un reflejo de la literatura oriental” de Cuzari y *Calila y Dimna*. D. Juan Manuel fue otro autor que tenía ciertas relaciones con la literatura oriental. De hecho, este autor “presta forma castellana en el libro de *los Estados* a la leyenda budista de Barlaam y Josafat, a la vez que renueva cristianamente el tema del Cuzari; y en el libro de Patronio no sólo da albergue a los principales cuentos de origen asiático que en las anteriores colecciones figuraban, sino que introduce nuevas anécdotas de carácter esencialmente histórico y origen arábigo español indudable”.<sup>634</sup> Mostrando las varias influencias que recibieron autores españoles del pensamiento musulmán, Menéndez Pelayo ponía de manifiesto que “el período culminante de la influencia oriental en España” fue el siglo XIV que cuenta con un número creciente de judíos que escribieron en castellano. El rabí D. sem Tobde Carrión fue uno de ellos, quien desarrolló el “género de poesía didáctico-moral, gnómica o sentenciosa, evidente derivada de aquellas éticas en verso que en la literatura hispano-judía de los Gabiroles y Ben Ezras abundan tanto”.<sup>635</sup> En este sentido, vemos que Menéndez Pelayo y Asín Palacios estaban planteando una historia de las ideas teológicas y filosóficas, distinta del planteamiento de algunos eclesiásticos neotomistas que rechazaban completamente la hipótesis de la influencia del pensamiento musulmán en el cristiano, como vamos a ver más adelante.

---

<sup>633</sup> Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, pp. 84 y 85.

<sup>634</sup> Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, p. 211

<sup>635</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, p. 212

En su introducción a la traducción que realizó Francisco Pons Boigues de la obra de Ibn Ṭufayl (1900), Menéndez Pelayo puso de manifiesto que, aunque Ibn Ṭufayl escribía en árabe, su pensamiento “poco tiene de semítico”. El origen del pensamiento del filósofo andalusí, según Menéndez Pelayo, se encuentra en la escuela alejandrina. Por eso los españoles deben estar orgullosos de este tipo de pensadores formados en España “donde existía una gran masa de renegados indígenas, herederos de una cultura anterior, y donde hubo períodos de profunda indiferencia religiosa y notable quebrantamiento de la ortodoxia musulmica”.<sup>636</sup> Este párrafo muestra con claridad el enfoque de Menéndez Pelayo sobre la particularidad del estudio de los filósofos musulmanes en al-Andalus. En este sentido, intentó destacar los aspectos helénicos en la filosofía musulmana, así como suprimir y alejar todo lo que él denomina “aspectos semíticos”. Los filósofos andalusíes se manifestaban, así, como puros europeos, representantes de la continuación de la filosofía helénica. Esta visión coincide hasta cierto punto con la de Carl Heinrich Becker que hemos mostrado en el cuarto capítulo de nuestra tesis. Becker afirmaba que la legitimación de los estudios de la filosofía musulmana se debe a que el pensamiento musulmán está más cerca del europeo que el semítico. O según Becker, el legado musulmán “lies closer to Europe. Because of this intermediary position, it is indispensable for our understanding of Western civilization; it presents the opportunity to compare an alternative process in the assimilation of a common heritage”.<sup>637</sup> Tanto Menéndez Pelayo, como Becker, intentaba incorporar el legado musulmán dentro de otros contextos distintos al árabe o el semítico. Becker realizaba un procedimiento de europeización del legado musulmán, y Menéndez Pelayo intentaba plantear los aspectos generales del proceso de la españolización de al-Andalus que vamos a encontrar en las obras de Ribera y Asín Palacios.

Por otro lado, Menéndez Pelayo estaba interesado en destacar el papel que desempeñan los orientalistas europeos y por supuesto, los españoles en estudiar los temas de las relaciones entre el islam y el cristianismo. Señaló la importancia de los trabajos de orientalistas e historiadores como el austríaco Hammer Purgstall (1774-1856), el alemán Alfred Friedrich von Schack (1815-1894), el francés Salomon Munk (1803-1867) y el

---

<sup>636</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Ediciones Victoriano Suárez, 1918, p. 327

<sup>637</sup> Van Ess, “The emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies”, p. 46.



holandés Reinhart Dozy (1820-1883), cuya obra sobre la historia de España musulmana, “nunca pagará nuestra historia lo mucho que le debe”.<sup>638</sup>

También, reivindicó las publicaciones de Gayangos, Lafuente Alcántara, Fernández González, Simonet y Codera sobre la lengua árabe y la historia, y mostró que sus estudios fueron urgentes en este momento. Pero lamentó, al mismo tiempo, que no hubiera más estudios sobre la literatura. Solo son excepciones, como el caso de la “tesis doctoral de Leopoldo Eguílaz y Yaunguas (1829-1906) sobre los principales poéticos y el discurso inaugural de Ribera en la Universidad de Zaragoza, sobre los establecimientos de enseñanza entre los musulmanes.”<sup>639</sup>

Siendo miembro del tribunal de la tesis de Asín Palacios en 1896, Menéndez Pelayo recomendó al joven investigador que estudiase las influencias de al-Gazālī en la filosofía cristiana. Asín mostró que “cuando, a raíz de mis primeros estudios sobre la filosofía arábica, fijé mi atención casi exclusivamente en el místico Algazel y su papel dentro del islamismo, el eximio maestro, a quien esta obra se dedica, tuvo la amabilidad de indicarme la importancia de otra cuestión, con aquélla relacionada, é interesantísima para la historia de la filosofía española: la influencia de Algazel en los escolásticos, principalmente españoles”.<sup>640</sup> Menéndez Pelayo y Asín Palacios intercambiaban cartas para que el primero mandase a Asín unas referencias al respecto de este tema.<sup>641</sup>

En el prólogo a la traducción del libro de *Ḥayy ibn Yaqzān* de Ibn Ṭufayl realizada por Pons Boigues, Menéndez Pelayo anunció que el “brillantísimo joven [Asín Palacios] prepara un largo estudio sobre la influencia de las doctrinas del persa Algazel en la España musulmana y en la España cristiana, y muy especialmente sobre la manera como fueron incorporadas en el *Pugio Fidei*, del insigne dominico catalán Fr. Ramón Martí, modelo a su vez de la *Summa contra gentes*, de Santo Tomás”.<sup>642</sup>

Tiempo más tarde, Menéndez Pelayo escribió la introducción al libro de Asín Palacios *Algazel dogmática, moral y ascética*, mostrando la formación y la preparación brillante del autor, así como la relevancia del tema que “abre una senda nueva en el arduo y poco frecuentado estudio de la filosofía oriental, especialmente la arábica y hebreaica,

---

<sup>638</sup> Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, p. 200

<sup>639</sup> Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, p. 200

<sup>640</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 217.

<sup>641</sup> González Palencia, “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, *Al-Andalus*, 12:2, 1947, 391-414.

<sup>642</sup> Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, p. 343

que de un modo tan directo nos interesa a los españoles”. Estos estudios desempeñan un papel importante en aclarar los orígenes de la filosofía arábigohispana y la persia, “sin la cual serían ininteligibles los orígenes y desarrollo de la nuestra”.<sup>643</sup>

Como natural reacción, los arabistas españoles escribieron sobre los méritos científicos de la tesis de Menéndez Pelayo, señalando cómo ellos intentaban seguir las indicaciones y las sugerencias que el erudito cántabro señalaba en sus obras. Asín Palacios agradece mucho estos comentarios de su maestro. En su carta fechada el 25 de julio de 1901, escribe a Menéndez Pelayo, “gracias de todo corazón le doy por el trabajo que se ha tomado para acelerar el prólogo del Algazel. Y después de las gracias, tengo que declararle (y no es cumplimiento de falsa modestia) que casi me asustan los elogios que me tributa y la importancia que otorga á mi trabajo. Estoy tan acostumbrado á oír que todas estas cosas son chifladuras sin utilidad alguna, que el contraste me deja confundido. Y ¡gracias á que la universal autoridad del nombre de V. es capaz de deshacer todos los prejuicios! Si no, cae V. también bajo el terrible anatema de la chifladura”.<sup>644</sup>

En su libro *Abenmasarra y su escuela*, Asín Palacios pone de relieve que tanto Ibn Hazm como Šā‘id de Toledo representan “la superioridad de nuestra cultura”, que después los españoles olvidan. Asín Palacios señala “¡Ojalá que este modesto estudio contribuya a reparar en parte esa injusticia secular, que Menéndez y Pelayo condenó tan valientemente en las inmortales páginas de *La ciencia Española!*”<sup>645</sup>

La admiración de Asín Palacios por Menéndez y Pelayo fue enorme. Lo que sigue constituye algunos ejemplos:

“Menéndez y Pelayo sabía estimar en su justo valor ese trabajo analítico de los investigadores, condición previa que hace posible la construcción científica de la síntesis histórica. Su necesidad de todos los campos era, a sus ojos, más indispensable aún, dentro del coto especialísimo de la erudición semítica, apenas desbrozado por cultivadores españoles. Las enormes lenguas que todavía ofrece la historia del pensamiento ibérico en los siglos medios, eran una de sus preocupaciones más vivas. El entusiasmo que sentía por la ciencia española hacía interesarle por el estudio de nuestros pensadores musulmanes y judíos, cuya influencia en el renacimiento de la escolástica medieval atinó

---

<sup>643</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Ensayos de crítica filosófica*, P. 347

<sup>644</sup> González Palencia, “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, pp. 407 y 408.

<sup>645</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

a percibir cumplidamente, sin dejarse impresionar por las negociaciones apasionadas y rotundas que el prejuicio étnico y político había engendrado en cerebros como Simonet, poco dispuestos a la visión ecuánime y serena de los hechos pasados”.<sup>646</sup>

“Menéndez Pelayo fue de los pocos, quizá el único erudito español, que, sin ser arabista, sin poder aquilatar técnicamente el problema discutido, por genial adivinación y porque sabía mirar con ojos de águila los hechos históricos, a distancia y desde arriba, no vaciló en reconocer a nuestros pensadores judíos y musulmanes el mérito que realmente tienen en sí mismos y en sus influencias en la historia general del pensamiento. Por eso, en *La Ciencia Española* y en sus *Heterodoxos*, primeramente, y más adelante en varios discursos, prólogos y trabajos monográficos, siguió siempre muy de cerca el progreso incesante, aunque lento, de estos estudios entre los arabistas extranjeros”.<sup>647</sup>

“Menéndez y Pelayo, que poseía el divino secreto del arte literario, capaz de dar interés de realidades vivas a los frutos desabridos y secos de la erudición histórica, él, que en inmortales páginas trazó el cuadro de las influencias platónicas y semíticas en nuestro pensamiento nacional; él, que tan hondamente nos hizo sentir las sublimes concepciones de los místicos españoles y con tal lucidez expuso la metafísica de Avicetrón y de Gundisalvi y el panteísmo gnóstico de Prisciliano, él solo podría, que no yo, proyectar algún rayo de luz que hiciese atractivo, lúcido e interesante este punto oscuro y casi prehistórico de la vida del pensamiento musulmán español en el siglo décimo de nuestra era. Lo intentaré, no obstante. Mas para presentar aquel sistema en su ambiente propio, fuerza será comenzar por describir a grandes rasgos la vida del pensamiento musulmán oriental en los primeros siglos de su historia”.<sup>648</sup>

De esta manera podemos observar que el pensamiento conservador y tradicionalista de Menéndez Pelayo influía mucho en orientar la obra de Asín Palacios. Aunque Asín consultaba varias fuentes de ciencias humanas en Europa para armar su tesis, sino que tenía influencia directa de Menéndez Pelayo, una de las más importantes figuras del pensamiento conservador en España en el siglo XIX. Ambos coincidieron en reivindicar fines nacionalistas a través del estudio de la literatura y la filosofía. A la luz de estos vínculos, no cabe la menor duda de que el pensamiento conservador fue una de las fuentes más relevantes del proyecto de los arabistas españoles en esta época sobre todo el de Asín

---

<sup>646</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 1 y 2.

<sup>647</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 2.

<sup>648</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 3.

Palacios. Tanto Menéndez Pelayo como Asín Palacios mostraban que la filosofía cristiana disfruta de un carácter *perennis* que marca el ser nacional del pueblo español a lo largo de su historia.

Ahora vamos a ver cómo concebía Ribera el proceso de la historia de las ideas, puesto que fue una de las referencias de Asín acerca de este tema.

## **9.2. La historia de las ideas en las publicaciones de Julián Ribera**

“La historia de las ideas” como metodología de investigación se manifiesta en las publicaciones de los arabistas españoles en la medida que empiezan a estudiar los temas de la *Kulturgeschichte*. En este sentido, aprovecharon sus estudios sobre los aspectos sociales, religiosos o literarios en al-Andalus para reconstruir lazos y vínculos entre la España musulmana medieval y la cristiana, a través de los conceptos de “la continuidad en la historia”, “las influencias”, “la imitación”, etc., .... Así, introdujeron en la formación de la identidad del pueblo español uno de sus importantes componentes que es el musulmán.

En este apartado, nuestro objetivo es explicar cómo aparecen los conceptos de la historia de las ideas, la influencia o la imitación en el arabismo español. Nos centraremos en estudiar estas ideas en las obras de Julián Ribera Tarragó (1858-1934) debido a las referencias que le hacía Asín Palacios, como aparece en la siguiente cita: “mi maestro Ribera ha sistematizado las leyes que rigen este fenómeno social de la imitación, en su libro *Orígenes del Justicia de Aragón* (conferencias 5 y 6). En su doctrina me inspiro para el problema de la imitación literaria que ahora estudiamos”.<sup>649</sup>

Julián Ribera dedicaba muchos trabajos a estudiar los orígenes de las ideas y las instituciones tanto en el islam, como en el cristianismo. En su estudio *Orígenes del Justicia de Aragón* (1897), averiguó la cuestión de los orígenes musulmanes de las instituciones jurídicas que aparecen en el ambiente cristiano. Y en su ensayo “Orígenes de colegio Nidamí de Bagdad”, (1904), estudiaba los orígenes persas de las instituciones docentes musulmanas.<sup>650</sup> Ribera pretendía con estas obras interpretar una “serie tan grande de cosas inexplicadas” debido a la ignorancia de sus orígenes. En este sentido la

---

<sup>649</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 357, nota, 1.

<sup>650</sup> Ribera Tarragó, Julián “El origen del colegio Nidamí de Bagdad”, en Eduardo Saavedra (intro.), *Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado, Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 3-17.

filiación, que mostró Ribera, entre Ibn ‘Arabī y Raimundo Lulio es fundamental para entender ciertos aspectos de la filosofía de Lulio, que resultan “inexplicables” sin compararlos con otros paralelos en Ibn ‘Arabī.<sup>651</sup>

La tesis de Ribera estriba en unos conceptos teóricos esenciales como “la imitación”, “la búsqueda de los orígenes” y “el absurdo de la generación espontánea de los fenómenos culturales y de las ideas”. Nos centramos ahora en el análisis de estos conceptos teóricos, que aparecen principalmente en dos obras: *Los orígenes del Justicia de Aragón* publicado en 1897, y *Lo científico en la historia* publicado en 1906.

- **La imitación como base de un “historicismo católico”**

En su prólogo al libro *Orígenes del Justicia de Aragón*, Francisco Codera Zaidín (1836-1917) puso de relieve el hecho de que Ribera defendía y aplicaba el concepto de “la imitación” que es de “superior importancia”, pues explica muchos aspectos “en la vida práctica del individuo y de la sociedad”. El concepto de “la imitación” parece nuevo, pero, según Codera, nosotros lo repetimos siempre y lo admitimos citando la frase “*nihil novum sub sole*”. En este sentido, Ribera utiliza una base teórica “corriente y admitida” por los historiadores de su tiempo. Pese a la escasez de los datos y de las fuentes tanto cristianas como musulmanas, Codera señala que Ribera estudia el tema de las influencias de la tradición musulmana en la tradición cristiana en términos científicos, gracias al uso del concepto de “la imitación”. El mérito que tiene el trabajo de Ribera, según Codera, es realizar esta tarea, sin encerrarse en ningún grupo de los que exageran “la superioridad de la [civilización] árabe sobre la cristiana” o los que niegan las influencias cristianas en los árabes.<sup>652</sup>

El libro de *Los orígenes del Justicia de Aragón* está dividido en siete conferencias.<sup>653</sup> Las cuatro primeras se dedican a defender los orígenes musulmanes de la institución aragonesa del Justicia<sup>654</sup> dependiendo del fenómeno de la imitación. La

---

<sup>651</sup> Ribera Tarragó, Julián, “Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio”, *Homenaje a Menéndez Pelayo, en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española*. Prólogo de Juan Valera. Tomo II, Madrid, 1899, pp. 191-216, pp.191 y 192.

<sup>652</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. XIII, XIV, XV y XVIII

<sup>653</sup> Las tres primeras se han leído en la universidad de Zaragoza donde “produjeron gran sensación en el público”. Codera, en su prólogo del libro, muestra que había gente que le gusta la tesis del arabista y otros que no les convence la argumentación. Y junto a estas tres, Ribera lee cuatro más en el ateneo Científico y Literario de Madrid, donde la recepción del discurso no se varía mucho de la primera. Ribera Tarragó, Julián, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. XII y XIII.

<sup>654</sup> El Justicia de Aragón es una de las cuatro Instituciones sobre las que se asienta la organización institucional de la Comunidad Autónoma, junto a las Cortes de Aragón, el Presidente y la Administración

quinta y sexta artes se centran más en exponer los fundamentos teóricos del concepto de “imitación”, mostrando su validez para interpretar las analogías entre los fenómenos culturales, sociales, etc., ... Ribera afirmó que la imitación es una “ley ineludible” que es admitida para interpretar las analogías entre los fenómenos de la naturaleza y los sociales, religiosos, etc., de la vida del ser humano. Por lo tanto, concluye que de la imitación “nadie puede liberarse”.<sup>655</sup>

Para explicar la importancia de la imitación, que representa una “ley de la historia”, Ribera mostró, en más de ciento cincuenta páginas,<sup>656</sup> pruebas y demostraciones de la vida cotidiana, de las condiciones de la creación de los textos literarios y de los fenómenos sociales. Entre dichas pruebas destacan la imitación del niño a su madre, el aprendizaje de escribir que siempre se consigue por imitar un modelo, la reconstrucción de las relaciones entre los alfabetos como en el caso del ítalo-griego con el fenicio, la clasificación de las lenguas en familias, y el estudio del desarrollo histórico de la paleografía.<sup>657</sup>

Asimismo, Ribera pone énfasis en el papel que desempeña la imitación en interpretar las analogías entre los textos literarios. Según él, la imitación de los modelos anteriores y la transmisión de las ideas a las generaciones posteriores, en todos los géneros literarios como “la epopeya, el drama, las narraciones históricas, novelescas o legendarias”, son “hechos constantes”. Los grandes escritores como Homero y Hesiodo, se consideran “grandes imitadores”. La imitación en este caso si fuera plagio o robo “hubiera castigado... los más famosos autores: Shakespeare, Cervantes, Góngora, Milton [y] Dante”. En este sentido, Ribera mostró que “en el fondo [hay] un principio científico” que establece las normas y las condiciones del procedimiento de la imitación.<sup>658</sup>

En este contexto, Ribera muestra que debemos distinguir entre las analogías que se deben a la imitación y las que se deben a la “identidad de medios o de tendencias en los hombres separados”. Por lo cual, para evidenciar la imitación entre dos ideas o dos fenómenos sociales, tienen que ser idénticas y coincidir en aspectos “tan singulares” cuya

---

de la Comunidad Autónoma”. La institución prevista por los artes. 33- 34 del Estatuto de Autonomía. Su tarea principal es Defensor del Pueblo es decir, protege y defiende “los derechos individuales y colectivos reconocidos en el Estatuto”, Crevillén Múgica, Andrés, “El Justicia de Aragón ampliación de su campo de actuación”, en Jorge Ortilles *Estudios jurídicos sobre el estatuto de Autonomía de Aragón 2007*, Aragón, Vicepresidencia, Gobierno de Aragón, 2010, pp. 59-81, pp. 59 y 60.

<sup>655</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, p. 333.

<sup>656</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 191-337.

<sup>657</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 208 – 210 y 224.

<sup>658</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 230 y 232- 234.

manifestación sería imposible en dos pueblos que no tuvieran contactos entre ellos.<sup>659</sup> A continuación, Ribera mostró cuatro condiciones que tienen que cumplirse para mostrar la imitación entre los individuos o los pueblos: la comunicación, el deseo, la inteligencia y los medios.<sup>660</sup>

Estudiar el proceso de imitación sirve para interpretar “sistemáticamente” las analogías entre las instituciones y las creencias de los pueblos, para “ir agrupando pueblos y civilizaciones derivadas de un centro común”, y para explicar “sus variaciones y mudanzas”. La investigación en estas cuestiones, según Ribera, llegará en el futuro a discutir “un problema que debe interesarse a todos los hombres” que es “la unidad del género humano”. Podemos observar que hemos comentado antes estas ideas con respecto a la antropología difusionista, que interpretaba las analogías entre los aspectos culturales de distintos pueblos por las migraciones y la transmisión de las ideas. Proponemos que Ribera pudiera haber consultado o conocido estas fuentes de primera mano o estuviera familiarizado con estas ideas y propuestas que circulaban en su ambiente.

En este sentido, Ribera afirmaba que la imitación es importante para conservar el progreso de la Humanidad. Cuando un viejo de cien años transmite su experiencia, en unos días, a un joven, y éste por su parte la transmite a la generación siguiente, “así progresa la humanidad”. Si rompe “la cadena de la imitación... la humanidad tarda”. Por consiguiente, Ribera puso de manifiesto que la imitación es un proceso que “ha precedido siempre a toda época de engrandecimiento en las naciones Grecia, Roma, España, Francia, Alemania. Cerrar los ojos á lo mejor, por extranjero, es signo clarísimo de incapacidad y decadencia”. Según estas ideas, Ribera proponía que la imitación es un síntoma del “catolicismo histórico” que tiene la capacidad de asimilar las ideas de cualquier nación, y que entiende el ser humano como “hermanos salidos de tronco único... hermanos por el corazón.... [y] hermanos por la inteligencia”.<sup>661</sup>

Este sentido universal del “catolicismo histórico” que aparece en el discurso de Julián Ribera en 1897, representa uno de los pilares del nacionalismo español católico basado en el Concilio de Trento del siglo XVI y que habría de tener una continuidad en

---

<sup>659</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 255 y 258.

<sup>660</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 272- 298.

<sup>661</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 259- 263.

época franquista.<sup>662</sup> Cuarenta años después de la publicación del texto de Ribera, José Pemartín Sanjuán (1888-1956)<sup>663</sup> usaba el concepto “catolicismo histórico político” en la obra *¿Qué es lo nuevo?* (1937), publicada en plena Guerra Civil, y donde intentaba mostrar que el nacionalismo español está basado en el catolicismo de la Reconquista. Por ello, Pemartín Sanjuán se consideraba como “precedente ideológico de los que posteriormente vendría a ser dominado el Nacionalcatolicismo franquista”. Es importante señalar que Pemartín Sanjuán había participaba ya en la propaganda de la dictadura de Primo de Rivera (1923) desarrollando un discurso nacionalista y intentando resaltar la coherencia y la solidez de este régimen.<sup>664</sup>

Así, Pemartín Sanjuán señalaba que “el Catolicismo Nacional Español- no como “ser dogmático”, sino como “ser histórico”- está determinado en espacio y tiempo. Es el realizado en *España precisamente en el momento en que se forma nuestra nacionalidad completa*; este *catolicismo nacional* se integra totalmente *al desembocar* España en el siglo XVI. Este es el catolicismo histórico-político que hay que buscar como fuente y raíz de nuestra nacionalidad”.<sup>665</sup> Pemartín explicaba este concepto dando unos ejemplos, como muestra “se puede ser católico y comunista. Es decir; no sólo se puede, sino que el Comunismo es el modo de vivir cotidiano de las grandes Órdenes Religiosas Católicas. Sino que este Comunismo exige como condición previa la Santidad. Se puede ser católico y absolutista, como lo fue el gran Felipe II.... Lo que no se puede ser es nacionalista español si no se es -implícita o explícitamente- católico-Siglo XVI,” ya que el catolicismo del siglo XVI es “la esencia de nuestra nacionalidad”. De esta manera “el catolicismo, como Religión universal, puede convenir a las más diversas modalidades políticas”<sup>666</sup>

---

<sup>662</sup> Carr, Raymond, (Coord.), *La época de Franco (1939-1975), Política, ejército, iglesia, economía y administración*, dirigida por José María Jover Zamora, *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XLI, volumen I, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1996, p. 6.

<sup>663</sup> José Pemartín y Sanjuán nació en Jerez en 1888. Estudió en Francia con los dominicos, asistía cursos de filosofía de Henri Bergson y de literatura en la Sorbona, y sacó el diploma de ingeniero metalúrgico en 1910. A la vuelta a España, empezó a vincularse con los católicos conservadores del círculo de *El Correo de Andalucía* en Sevilla”. En 1928, escribía Pemartín el libro de *Los valores históricos en la Dictadura española* prologado por Primo de Rivera en el que intentaba mostrar “los avances del país desde 1923”. Tras la caída de la Dictadura de Primo de Rivera, Pemartín “fue uno de los firmantes del manifiesto fundacional de la unión Monárquica Nacional. Durante la Guerra Civil, Pemartín desempeñó un papel activo en el bando franquista,... Como mediador entre carlistas y falangistas, para lograr la unificación política de ambos grupos bajo el mando de Franco”. Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Los orígenes del nacionalcatolicismo. José Pemartín y la Dictadura de Primo de Rivera*, Granada, Editorial Comares, 2006, pp. 5-8.

<sup>664</sup> Quiroga Fernández de Soto, *Los orígenes del nacionalcatolicismo*, pp. 1 y 2.

<sup>665</sup> Pemartín Sanjuán, José, *¿Qué es lo nuevo? Consideraciones sobre el momento español presente*, tercera edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 36.

<sup>666</sup> Pemartín Sanjuán, *¿Qué es lo nuevo?*, p. 37.



Siendo el catolicismo una religión universal y la esencia del nacionalismo español, Ribera intentaba ya mostrar muchos años antes que, a través de la imitación, las contribuciones de los hispano-musulmanes en la Edad Media no contrastan con el nacionalismo español. En cambio, es una gloria de la patria española pues lo que hacían era imitar modelos cristianos. Por otro lado, podemos observar que Ribera planteaba a finales del siglo XIX unos conceptos y una serie de ideas que inicialmente en un marco, distinto, acabaron siendo adoptadas por el Franquismo.

- **“La imposibilidad moral” de la generación espontánea de los fenómenos culturales**

“La imposibilidad moral” de la generación espontánea de los fenómenos culturales es otro fundamento teórico en la tesis de Ribera con respecto a la historia de las ideas. Esta idea otra vez es una resonación de lo que planteaban los antropólogos difusionistas como hemos visto en el primer capítulo. Ribera niega el nacimiento de las ideas, en cualquier ambiente sea cristiano o musulmán, sin tener sus precursores en el mismo ambiente o en otros. Citando un argumento de *Summa Theologica* (vol. 1, Q 22 a.2)<sup>667</sup> de Santo Tomás de Aquino, afirma la falsedad de la idea de la generación espontánea, “digan lo que quieran, no es verdad el principio de la generación espontánea: *corruptio unius, generatio alterius*”.<sup>668</sup> Por todo lo cual, rechazaba totalmente que la interpretación dependa del “golpe de la originalidad”, o de las “iluminaciones súbitas” que “suele ser casi siempre una explicación por salto”, pues las leyes de la naturaleza no admiten este tipo de interpretaciones.<sup>669</sup>

La noción que planteaba Ribera sobre lo absurdo de “la generación espontánea de las ideas” apareció por la primera vez en su estudio “la enseñanza entre los musulmanes españoles” (1893) y después se repetía en más de una ocasión en sus obras.<sup>670</sup> En dicho ensayo, entre otras cuestiones, Ribera discutió el tema del nacimiento de las universidades en Europa y su relación con las universidades orientales. Ribera mostró que el tema de

---

<sup>667</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Santiago Ramirez (introducción general), tomo I, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2010, p. 567.

<sup>668</sup> Ribera Tarragó, El origen del colegio Nidamí de Bagdad, p. 365.

<sup>669</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, p. 207.

<sup>670</sup> Ribera Tarragó, Julián, *Discurso leído en la Universidad de Zaragoza en la solemne apertura del curso académico de 1893 a 1894*, reprod. La enseñanza entre los musulmanes españoles, *Disertaciones y opúsculos*, 1928, pp. 229- 359.

los orígenes orientales de las universidades europeas en sus días, no estaba muy bien evaluada, debido a “la teoría de la generación espontánea” que estaba “en boga” por trabajos como *Abelard and the origin and early history of universities* (primera edición 1893).<sup>671</sup> Gabriel Compayré (1843-1913) en esta obra, propuso que las universidades habían surgido como “spontaneous movement of the human mind”.<sup>672</sup> Ribera niega este principio y concede mucha importancia a estudiar “las condiciones del nacimiento” de todos los fenómenos culturales con el fin de ilustrar sus orígenes. Insistiendo en la relevancia de los procesos de la imitación y la búsqueda de los orígenes, Ribera expone que “la ley del progreso” ocupa un “modo secundario” entre las leyes de la historia, puesto que “no da explicación satisfactoria de las retrogradaciones muy grandes que en la historia se ofrecen”.<sup>673</sup>

Es preciso advertir la diversidad de las fuentes que utilizaba Ribera con respecto al tema de la historia de las ideas. Del mundo de la filosofía, Ribera hacía referencia al filósofo escocés Dugald-Stewart (1753-1828)<sup>674</sup>, quien desarrolló su teoría sobre la imitación en un ensayo titulado “*Of our rational and governing principles of action*”, donde propone que “el instinto de imitación es más fuerte en la infancia, que en otras edades”.<sup>675</sup> En cuanto al campo de la psicología, Ribera citaba a Gabriel Tarde, (1843-1904)<sup>676</sup>, en lo que atañe a la idea que dice que “el inferior imita al superior”. Ribera no está totalmente convencido de esta noción, dado que no explica las formas más populares de la poesía o la música, “donde el impulso viene de abajo y no de arriba”. Tampoco puede interpretar por qué “imitan lo pueblos que han alcanzado hegemonía militar a los vencidos Roma a Grecia, los árabes a persa”.<sup>677</sup>

---

<sup>671</sup> Ribera Tarragó, “La enseñanza entre los musulmanes españoles”, *Disertaciones y opúsculos*, 1928, P. 243, nota. 2.

<sup>672</sup> Compayré, Gabriel, *Abelard and the origin and early history of universities*, Nueva York, 1910, primera edición 1893, p. 26. Compayré también cita a Savigny, *Geschichte des römischen Rechts*, chap. XXX, sect. 60, quien rechaza la idea de la comparación entre las universidades de la Edad Media y las modernas.

<sup>673</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 192, 193 y 285.

<sup>674</sup> Dugald Stewart, (1753-1828), filósofo escocés. Es discípulo de Tomás Reid, y muy influido por él. Entre sus libros destacan: *Outlines of moral philosophy* (1793), *Elements of the philosophy of the human mind* (3 volúmenes, 1792-1827). “Stewart, Dugald”. *The Columbia Encyclopaedia*. New York: Columbia University Press, 2015. *Credo Reference*. Web. 22 Apr 2015.

<sup>675</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, p. 249. Parece que Ribera en este punto refiere a *Dugald Stewart*, *Collected works*, segundo libro, “of our rational and governing principles of action”, vol. 5. Cambridge, 1829. p. 112.

<sup>676</sup> Gabriel Tarde es psicólogo francés. Escribe mucho sobre el fenómeno de la imitación, en su *Les Lois de l'Imitation*, 1890, llega a la conclusión de que la imitación es un principio de la transmisión de la cultura. Scott, John, and Gordon Marshall. “Tarde, Gabriel”. *A Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, 2009. Web 23 Apr. 2015

<sup>677</sup> Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón*, pp. 282 y 283.

En su obra *Lo científico en la historia* (1906), Ribera mostraba otra perspectiva distinta de la que acabamos de ver, en cuanto a concebir la historia como ciencia. Las nuevas ideas y perspectivas expuestas en la *Revue de Synthèse Historique* (1900), dirigida por Enrique Berr, según Ribera, le ayudaba mucho a derrumbar “las antiguas convicciones” con respecto a las regidas leyes que explican el movimiento de las ideas en la historia.<sup>678</sup> Asimilando los nuevos principios en los estudios históricos, Ribera negaba considerar la historia como ciencia, y afirmaba que se debe percibir como arte ya que se debe a la observación, donde se puede hablar sobre los fenómenos no sobre las leyes.<sup>679</sup> Ribera concluía que él seguía “creyendo que el principio de la imitación es trascendental en los actos humanos; más he abandonado por completo la idea vana de que por tal medio la historia puede convertirse en ciencia”. En el sentido de que la historia “ha de ser campo de observación muy aprovechable para recoger materiales inmensos que nutren y vivifican todas las ciencias”.<sup>680</sup>

Asín consideraba esta reflexión de Ribera sobre la historia como ciencia o arte como una señal de autocrítica y de “aversión a todo lo que signifique rutina”. Asín reivindicaba ambas visiones de la historia presentadas por Ribera y mostraba que los historiadores, especialmente, interesados en la comparación de las religiones necesitan comprender la historia en sus dos manifestaciones, como ciencia, “*fenomenal* o *empírica*” y como filosofía o “*metaempírica*”. Vista la historia de las religiones desde esta doble perspectiva, los historiadores podían llegar a una síntesis, según Asín, haciendo “catalogación y comparación de los fenómenos religiosos”, y también aplicando “los cimientos de la inducción”.<sup>681</sup> No podemos observar esta doble perspectiva de la historia en las obras de Asín. Él estaba más a favor de concebir la historia como ciencia cuya ley principal es la continuidad.

En el libro de *La escatología musulmana en la Divina comedia*, Asín Palacios muestra que los principios que pone Ribera del fenómeno de la imitación le han inspirado mucho “para el problema de la imitación literaria” que estudiaba en su obra.<sup>682</sup> Asimismo, reivindicó los escritos de Ribera considerándolos precursores para poner los principios del fenómeno de la imitación. En la correspondencia que tuvo con Pinard de la Boullaye,

---

<sup>678</sup> Ribera Tarragó, *Lo científico en la historia*, p. 542.

<sup>679</sup> Ribera Tarragó, *Lo científico en la historia*, p. 620 y 622.

<sup>680</sup> Ribera Tarragó, *Lo científico en la historia*, pp. 564, 567.

<sup>681</sup> Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, pp. LXII-LXV.

<sup>682</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 297.

Asín Palacios le recomienda leer las obras de Ribera sobre dicho tema. A Pinard le resulta interesante, y muestra que “las páginas de Julián Ribera que me indicaba me ha interesado mucho vivamente. Son muy razonables y sugestivas y recuerdan a aquellas de Brunetiere que he citado, tomo II, p. 71 y siguientes. Muchos méritos tienen de ilustrar el rol de la imitación en todos los dominios, y de indicar al menos de forma general la distinción, las coincidencias probadas y no probadas y la importancia de las últimas para la determinación de la transmisión entre los pueblos”.<sup>683</sup> De este modo, Asín Palacios intentaba difundir las obras de Julián Ribera y mostrar su importancia al ámbito intelectual fuera de España.

En los capítulos séptimo, octavo y noveno, hemos podido ver las diferentes manifestaciones del concepto de la historia de las ideas en varias disciplinas humanísticas y científicas en Europa y España a finales del siglo XIX y principios del XX. Todos quisieron definir y describir las características de las relaciones entre el pasado y el presente. Asimismo, intentaron responder a unas preguntas como: ¿Qué relación tenemos con el pasado? ¿Tendría alguna influencia en la actualidad que vivimos? ¿Podríamos entender los fenómenos que surgen hoy a la luz de los de ayer? ¿Cómo podemos explicar las semejanzas entre las ideas de hoy y ayer? ¿Hasta qué punto son necesarias estas relaciones para construir una identidad pasado-presente?

Para responder a estas preocupaciones de finales del siglo XIX y principios del XX, los antropólogos difusionistas afirmaron que hay ciertos lazos entre el pasado y el presente. De hecho, pensaron que todos los aspectos culturales tienen un origen en el pasado y hay que descubrirlo en función de los procesos de la migración y la transmisión del conocimiento entre los pueblos. Por las mismas fechas, los cultivadores de la escuela francesa de la literatura comparada sugirieron que la imitación y la influencia desempeñan un papel importante en interpretar el procedimiento de la creación literaria. De esta manera, los comparatistas franceses quitaron las fronteras entre las literaturas internacionales para construir puentes, contactos y vínculos, e interpretar las semejanzas que aparecen en obras literarias de diferentes naciones. En las ciencias de la lógica, John Stuart Mill desarrolló los métodos de las concordancias y diferencias dentro del método de la inducción, que supone que cada efecto tiene un motivo el cual, si desaparece, no surge su efecto. En las ciencias de la física, Leibniz consideró que la “ley de la

---

<sup>683</sup> Carta de Pinard de la Boullaye a Asín Palacios escrita en francés, consultada en el archivo de los epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios en el CSIC, fechada 7 de abril de 1925.

continuidad” es una de las más importantes leyes que organizan el movimiento en el mundo físico. Esta ley niega la existencia de cualquier interrupción, espacio o vacío en el movimiento. En el campo de la crítica histórica, los investigadores concedieron mucha importancia a estudiar el texto bíblico buscando sus orígenes en la historia. En este sentido, plantearon un orden histórico del desarrollo del texto en varias épocas, con el fin de determinar la primera versión del texto o su origen.

Estas ideas acerca de la relación entre el pasado y el presente, los orígenes de las ideas, los procesos de las influencias e imitación vuelven a resonar en la filosofía cristiana desde la segunda mitad del siglo XIX con el auge de la filosofía neoescolástica y la neotomista. El objetivo de los neoescolásticos era renovar la filosofía de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII con la filosofía del siglo XIX. Por lo cual, afirmaron las relaciones inevitables entre el pasado y la actualidad. Con esta renovación de la filosofía tomista, intentaban refutar todo lo que tiene que ver con el modernismo, el positivismo, el materialismo histórico, etc., De esta manera, consideraban que la filosofía escolástica estaba siempre presente a través de varias manifestaciones a lo largo la historia, dado que es la *Philosophia perennis* la que representa la verdad que nunca desaparece.

Menéndez Pelayo aprovechó estas nociones de la historia de las ideas, para desarrollar un discurso sobre la identidad pasado-presente de España. Desde su perspectiva como conservador y de derechas, Menéndez Pelayo intentaba plantear las relaciones que pueden existir entre al-Andalus y España en el siglo XIX. Por lo tanto, encontró en las obras de los arabistas, sobre todo Ribera y Asín Palacios la perfecta respuesta de las preguntas acerca del problema del ser de España y su identidad. El planteamiento referente a la historia de las ideas en el discurso de Menéndez Pelayo y Ribera disfrutó de aspectos nacionalistas y católicos muy claros, que van a aparecer otra vez como veremos ahora en las obras de Asín Palacios.

Después de este resumen de los principios teóricos de la historia de las ideas, tanto en su contexto europeo como en el contexto español, creemos conveniente ahora analizar cómo concebía Asín Palacios este concepto, cómo aprovecha estos principios que acabamos de explicar en su discurso, y cuáles son las conclusiones que consigue aplicándolos.

## 10. LA HISTORIA DE LAS IDEAS: UN CONCEPTO INTERDISCIPLINAR EN LA OBRA DE ASÍN PALACIOS

En este capítulo, analizamos cuáles son los principios teóricos de la historia de las ideas, tal y como aparecen en las publicaciones de Asín Palacios. También vamos a ver cómo aplicaba estos fundamentos teóricos en sus obras, y por supuesto ponemos énfasis en el uso de estos principios en su estudio sobre *al-Fişal*. Estudiamos todo eso a la luz del marco teórico que hemos planteado en los anteriores capítulos, donde hemos mostrado la manifestación del concepto de la historia de las ideas en los diferentes contextos tanto europeos como españoles. Estimamos que la manifestación del concepto de la historia de las ideas en la obra de Asín es interdisciplinar debido a la variedad de fuentes y referencias a distintas disciplinas humanísticas y científicas que Asín realizó. Describimos cómo aprovechó Asín Palacios estos planteamientos de la antropología difusionista, las teorías de la escuela francesa de la literatura comparada o los principios de la crítica histórica, y los juntaba con pautas de la inducción matemática y bases de las ciencias de la física para hacer una fusión en la que levanta su proyecto intelectual. Pero no podemos olvidar que una parte importante de su proyecto se construyó en los pilares del catolicismo, y sobre todo las tendencias de la neoescolástica y el neotomismo. Es preciso analizar las huellas profundas que dejó este ambiente conservador en el proyecto de Asín. De igual manera, las circunstancias en España a finales de siglo XIX y principios del siglo XX contribuyeron claramente a marcar su proyecto con unas características particulares, en las que destacan las influencias de Menéndez Pelayo y Julián Ribera Tarrago.

Es interesante analizar y ver cómo Asín Palacios aprovechó todos estos elementos, fuentes, materiales, perspectivas y metodologías de manera consciente para construir su proyecto y armarlo con toda la solidez y la potencia que requirió. Estudiamos cómo pudo Asín Palacios sacar de todos estos disciplinas y pensamientos los materiales necesarios para demostrar unas perspectivas referentes a la historia de las ideas, el movimiento de las ideas a lo largo la historia, las relaciones entre el islam y el cristianismo, el pasado de España y su presente, la historiografía nacional de España, la filosofía neotomista y el pensamiento conservador ... Dedicamos el capítulo X a analizar estos aspectos en diferentes obras de Asín, y el capítulo XI, nos centraremos en su estudio sobre *al-Fişal*.

### 10.1. Definición y tarea de “la historia de las ideas”

En su primer artículo publicado en 1899, Asín Palacios puso de manifiesto que la tarea principal de la “historia de las ideas” consiste en mostrar la filiación o la identidad de los sistemas del pensamiento humano.<sup>684</sup> Esta filiación no solamente se limita a mostrar el pasado de estos sistemas a través del estudio de los “precedentes” y las “fuentes”, sino que trata también de mostrar su futuro papel en formar “las grandes divisorias” en la trayectoria del ser humano. En otras palabras, Asín Palacios mostró que la crítica histórica, que no es por cierto una tarea brillante, consiste en “desarticular” el contenido de un texto, “analizar sus componentes y explicar éstos por los modelos en que están inspirados”.<sup>685</sup> Muchos años más tarde, en la contestación al discurso de la recepción de Gómez Moreno en la Real Academia de la Historia en 1942, Asín Palacios presentó la misma postura pero atribuyó esta tarea a la ciencia en general, en vez de la historia de las ideas. Según él, “la ciencia..., pretende explicar por sus causas los fenómenos culturales, buscar y descubrir en los caracteres objetivos de éstos, la huella de los precedentes que les dieron existencia, conjugando para ello la doble influencia que en su génesis tienen la imitación y la originalidad, la tradición y el progreso”.<sup>686</sup>

Asín Palacios tomaba como punto de partida, para su trabajo, “los archivos de nuestro pasado” que son “los sistemas filosóficos o teológicos de los pensadores hispano musulmanes”. Mostró que ni las fronteras de la raza, ni las geográficas, ni las de la lengua, impiden desarrollar la búsqueda de la “filiación” de una idea tanto en el pasado como en el futuro. Por todo lo cual, él es consciente del poder que tienen las influencias, que “se hayan perpetuado, a través de las edades, traspasando las fronteras de su patria para ir a repercutir el eco de sus palabras y la forma de su nombre en pueblos de otra raza, de otra lengua y, lo que es más, de otra religión, estos sí que, lo repetimos, no lo sospecharán ni siquiera los pocos”.<sup>687</sup> Es preciso observar que por las mismas fechas, e incluso en el mismo año (1900), como hemos visto en el capítulo IX, Menéndez Pelayo reivindicó el mismo planteamiento acerca de la importancia de buscar la continuidad y la filiación de las ideas a lo largo la historia pese a las diferencias en la lengua y la religión.

---

<sup>684</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 224 y 225.

<sup>685</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 1 y 54.

<sup>686</sup> Gómez Moreno, Manuel, *Discursos leídos en la recepción pública de D. Manuel Gómez-Moreno Martínez El día 28 de junio de 1942, Las lenguas hispánicas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1942, p. 27.

<sup>687</sup> Asín Palacios, Miguel, “El filósofo zaragozano Avempace”, *Revista de Aragón*, Julio 1900, 193-97, 234-38, 278-81, 300-302 y 338-340, II (1901) 241-46, 301-303 y 348-350, p. 193.

Podemos observar también que el enfoque de Asín Palacios en este campo se centra en estudiar la filiación de “un sistema filosófico o teológico”, y no de “un texto” o “un autor”. Según este enfoque, su objetivo estriba en mostrar las características principales de estas tendencias y relacionarlas con otras, destacando el hilo conductor entre las grandes tendencias en el pensamiento humano a lo largo de los siglos. En este sentido, Asín Palacios mostró una clasificación de los sistemas filosóficos dependiendo de la difusión de las tendencias aristotélicas y neoplatónicas a lo largo de la historia hasta el siglo XIII.<sup>688</sup> Asimismo, exponía otra clasificación de los sistemas teológicos en función de sus diferentes posturas hacia el concepto de “armonización entre la razón y la fe” en las tres religiones monoteístas.<sup>689</sup>

Podemos inferir que Asín Palacios interpretó el surgimiento de las ideas y su difusión según los conceptos de la transmisión y de las influencias de un pueblo sobre otro. Tal proceso no se limita a una cultura o civilización, siendo un fenómeno universal que facilita las relaciones entre distintas civilizaciones. Como hemos visto en el capítulo IX, Ribera llamó estos procesos de la difusión de las ideas el “catolicismo histórico”. Dentro de este marco, se considera que todos los seres humanos son hermanos, influyen unos en otros, independientemente de las razas, las lenguas, y religiones. Asín Palacios mostró que las influencias, la imitación y la transmisión de las ideas son fenómenos importantes y de gran mérito a la hora de construir la historia de las ideas, como veremos más adelante.

Así que, entre la búsqueda de los orígenes de las ideas en el pasado y la búsqueda de influencias en los sistemas del pensamiento posteriores, Asín Palacios va construyendo sus cadenas de las ideas que se extienden desde Oriente hasta Occidente y desde lo clásico hasta lo moderno. Lo que interesa ahora es explicar cómo organizó Asín estas relaciones entre el pasado y el presente a través del léxico.

---

<sup>688</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 127 y 128.

<sup>689</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”, p. 272. Vamos a explicar más estos casos en la parte práctica de este apartado



## 10.2. El léxico que utiliza Asín Palacios para construir las series de las ideas

En este apartado, pretendemos mostrar las características principales del léxico que utilizó Asín Palacios para construir las cadenas de las ideas, sus matices y la coherencia entre los lexemas. Analizando dichos aspectos, podemos también describir cómo contribuyó el vocabulario a la construcción de una cadena de ideas: variada, rigurosa, clara, unida, oscura, ambigua, etc., Así que cae fuera de nuestro objetivo ofrecer un estudio estadístico de este léxico que mostraría la frecuencia de uso de los lexemas. Aunque este cálculo podría mostrar datos importantes al respecto, nuestra finalidad consiste en exponer las diferentes formas que empleaba Asín para construir las relaciones entre las ideas. De esta manera pretendemos desentrañar el proyecto de Asín a través del léxico que usaba. Mostraremos si Asín Palacios pudo emplear un léxico técnico de la historia de las ideas basado en una disciplina en concreto como la antropología, la literatura comparada, la crítica histórica... o sus lexemas eran más bien genéricos. Queremos ver hasta qué punto el léxico que utilizó Asín refleja todo este conocimiento de las distintas disciplinas que hemos mostrado en la parte anterior. Me propongo mostrar tanto el vocabulario como algunas expresiones que se repiten en la obra de Asín Palacios en lo que atañe al campo de la historia de las ideas.<sup>690</sup>

### 10.2.1. Léxico técnico

- **Convivencia**

El uso del concepto de la “*convivencia*” por Asín Palacios en 1907 llama mucho la atención. Puesto que el término fue uno de los conceptos principales en escribir la historia de al-Andalus a partir de la obra de Américo Castro, *España en su historia* 1948. En este libro Américo Castro hablaba sobre las manifestaciones de la “*convivencia* cristiano-islámico-judío”, como el pensamiento de Alfonso Sabio.<sup>691</sup> La tradición historiográfica anglosajona retomó este concepto y lo desarrolló como se ve claramente en las obras Thomas Glick, David Nirenberg y recientemente en los escritos de Ryan Szpiech.<sup>692</sup>

Asín Palacios aprovechaba este concepto como argumento fundamental en su tesis en muchas cuestiones. Así, usaba el término para referirse a la “*convivencia*” en

---

<sup>690</sup> Ponemos este léxico en orden alfabético.

<sup>691</sup> Castro Quesada, Américo, *España en su historia, cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 205.

<sup>692</sup> Véase Manzano Moreno, Eduardo, “Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el califato de Córdoba y el mito de la convivencia”, *Awraq*, 7, 2013, pp. 225-246.

varios espacios geográficos. En la introducción a su libro *Algazel, dogmática, moral y ascética*, Menéndez Pelayo habló de una especie de “convivencia” entre Raimundo Lulio y los místicos musulmanes que hizo Lulio para “penetrar en un modo de especulaciones místicas y sutiles, inaccesibles hasta entonces para los cristianos”.<sup>693</sup> En su libro *Abenmasarra y su escuela* 1914, Asín Palacios habló de una “convivencia” entre el pueblo árabe antes del islam y el monacato cristiano en la Península Arábiga. Mostraba que “la literatura árabe anteislámica refleja de continuo esta convivencia”.<sup>694</sup> En el mismo libro, habló de “la *convivencia* del pueblo hebreo con los musulmanes españoles, cuya lengua hablaba... como un fenómeno muy normal el que se contagiase con ideas masarríes”.<sup>695</sup> En su célebre ensayo *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Asín Palacios señaló que en la Corte de Federico donde “nació la escuela poética siciliana”, se manifestó una “convivencia entre estos trovadores árabes con otros trovadores cristianos que en la lengua vulgar naciente trataban de emular la habilidad artística de sus colegas infieles”.<sup>696</sup> En al-Andalus desde el siglo VIII hasta el XIII, “las dos poblaciones cristiana y mahometana había convivido en la guerra y en la paz.... La *convivencia* fue borrando presto las antipatías entre vencedores y vencidos”.<sup>697</sup> En su libro *Abenházam de Córdoba* 1924, Asín señalaba que gracias a la “convivencia normal de tan varias religiones en el seno del islam”, refiriendo a Bagdad, surgió un diálogo entre gente de las tres religiones y por con siguiente aparecieron unos tratados sobre la “historia comparada entre las religiones”.<sup>698</sup> La “convivencia”, para Asín, se convertía en un argumentos histórico para mostrar los contactos entre varios pueblos, la circulación de las ideas entre ellos y por consiguiente las “*influencias*” de uno sobre otro.

### • Copia y modelo

“La supuesta *copia* y su hipotético *modelo*” son los dos lados del proceso de la imitación, que entre ellos, Asín Palacios pretendió mostrar siempre ciertos tipos de analogías y contactos también.<sup>699</sup> Asín Palacios empleó el concepto de la probabilidad, para mostrar que su conclusión no es definitiva “por la sencilla razón de que la certeza

<sup>693</sup> Asín Palacios, *Algazel, dogmática, moral y ascética*, p. XXXIV.

<sup>694</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 14.

<sup>695</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 117.

<sup>696</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana*, p. 303.

<sup>697</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana*, p. 304.

<sup>698</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, tomo II, pp. 16 y 17.

<sup>699</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 357.

física y matemática no es patrimonio de las ciencias históricas”.<sup>700</sup> Pero, es preciso mostrar que Asín Palacios no siempre destaca este concepto de la probabilidad. En el siguiente ejemplo, hablando de la metafísica y la psicología de éxtasis de los *ṣūfīs*, Asín Palacios muestra que es “una imitación o copia servil del neoplatonismo alejandrino”.<sup>701</sup>

### • Explicación

Asín Palacios construía las relaciones entre los textos en función de que un texto puede “*explicar*” un sentido oculto en el otro. En su ensayo “Mohidín” señaló que los textos de Ibn ‘Arabī *explican* “algo que en Lulio aparece como mero detalle de secundaria importancia, y que en su probable maestro es nada menos que la base de todo un sistema místico-panteísta”.<sup>702</sup>

Podemos observar que Asín Palacios utilizaba este lexema para construir muchas relaciones entre los textos de filósofos o místicos musulmanes con los escritos de escolásticos cristianos. De hecho, mostró que los textos de los escolásticos como Raimundo Lulio, Santo Tomás de Aquino o Dante, presentaron unos aspectos únicos y singulares que no se asemejan en ninguna característica a los textos de escolásticos anteriores, en cambio, se parecen en muchos aspectos a los textos de filósofos musulmanes como Ibn Rušd e Ibn ‘Arabī. Como una idea que se manifiesta en un texto de Raimundo Lulio “parece resistirse a toda interpretación” y solo con *al-Futūḥat* de Ibn ‘Arabī, tiene “idéntica forma (e) inscripciones semejantes”.<sup>703</sup> Esta relación, dependiendo de la explicación, sirve como pretexto para demostrar los contactos y la influencia entre ambos autores, como veremos más adelante.

### • Expresiones referentes a la continuidad

Para demostrar la validez y vigencia de las ideas que mostraba, Asín hacía referencia a “la ley de la *continuidad*” que organiza la difusión de las ideas en la historia. A veces, citaba unas referencias de algunos textos que son para él de autoridad como la Encíclica *d Aeternis Patris* del Papa León XIII, citaba “*Vetera novis augere et perficere*”,

---

<sup>700</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 550.

<sup>701</sup> Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, Madrid, Publicaciones de las escuelas de estudios árabes e islámicos de Madrid y Granada, 1934, p. 42.

<sup>702</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 246.

<sup>703</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 222 y 223.

(perfección de lo antiguo por lo nuevo). Vamos a analizar este principio con más detalle en el siguiente apartado.

### •Germen y génesis

Asín Palacios puso de manifiesto que uno de los objetivos de su trabajo es evidenciar las condiciones del “*nacimiento*” o de la “*génesis*” de una idea, de una tendencia filosófica o teológica, e incluso ofrecer la “hipótesis explicativa” de la “*génesis*” de un poema como la *Divina Comedia* de Dante.<sup>704</sup> En este sentido, propuso que todos los fenómenos culturales, los géneros literarios, las ideas y las tradiciones de los sistemas del pensamiento humano tienen génesis, y hay que buscar su interpretación adecuada.

En el mismo contexto, utilizó el término “*germen*” para indicar la cuna donde nació una idea, que igual es la misma tradición u otra distinta. Por ejemplo, mostró que la leyenda musulmana del viaje nocturno tiene su “*germen*” en el primer versículo de la azora decimoséptima del Alcorán, y después dicho “*germen*” evoluciona en varios ámbitos.<sup>705</sup> En su estudio *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* señaló que “los *gérmenes* próximos e inmediatos” de las ideas de al-Gazālī pueden encontrarse sin dificultad “en la literatura teológica de los primeros siglos del cristianismo”.<sup>706</sup> También, afirmó que los orígenes del sufismo no proceden del islam, sino que tiene sus “*gérmenes*” en el cristianismo, así se preguntó: “¿de qué *gérmenes* pudo brotar este frondoso árbol del misticismo en un terreno tan poco abonado como la árida y fría religión del islam?”. Algunos investigadores entienden la “*génesis*” de la mística musulmana en la budista, o la interpretan como una espontánea eflorescencia del espíritu persa, pero para Asín Palacios es “un simple caso de *imitación*, que tiene mucho de consciente, del monacato cristiano oriental”.<sup>707</sup>

### •Imitación

La “*imitación*” es uno de los conceptos frecuentes y claves que usaba Asín Palacios para explicar las analogías entre los textos. Asín puso de manifiesto que siempre hay dos opciones para interpretar estas analogías. En la primera opción se considera que las

---

<sup>704</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 471.

<sup>705</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 9.

<sup>706</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, p. 386.

<sup>707</sup> . Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela*, p. 13.

semejanzas entre los textos dependen de la “*coincidencia casual*” entre los autores. Esta alternativa contrasta con los principios metodológicos de la historia de las ideas, en la vida psicológica y en la física, y deja “el problema sin resolver”. La segunda opción considera la “*imitación*” como interpretación científica de las analogías entre los textos.

Según Asín Palacios, el concepto de la “*imitación*” coincide con el principio “axiomático” en la historia de las ideas que consiste en negar “la generación espontánea de las ideas”. Ya hemos visto esta idea antes, e interesante volverla a tratar aquí de nuevo. En este contexto, Asín Palacios mostró que la “*imitación*” se manifiesta en dos tipos. El primero es la “*imitación*” o la relación directa que indica que un autor tiene acceso al texto de otro autor y lo imita. En cambio, la relación indirecta o “la *imitación* aislada” significan que los dos autores imitan a un “modelo en común”.<sup>708</sup> Asín Palacios defendía la idea de la “*imitación*” directa, siempre y cuando existan las pruebas tanto históricas como textuales para mostrarla.

Para Asín Palacios, la “*imitación*” no significa la falta de originalidad o creatividad por parte del imitador, ya que “el deseo mismo de imitar” es un síntoma de la propiedad, la elección y la espontaneidad del “sujeto que imita”. El objetivo de Asín Palacios fue buscar tanto las semejanzas entre dos textos para mostrar la “*imitación*” de uno a otro, como las novedades o la originalidad que aportan los imitadores. Es decir, exponer por qué un autor imita a otro, o por qué tiene un autor determinado “cariño hacia el modelo que imita”. A modo de ejemplo, Asín puso de manifiesto que la mística en el islam nació como “*imitación*” de la mística cristiana oriental, y que los musulmanes tuvieron “cariño hacia este modelo” cristiano, dado que algunas tradiciones atribuidas al Profeta tienen “un sabor espiritual marcadísimo”.<sup>709</sup> Por lo cual, “bajo este nombre de *imitación* no caben en la misma medida el grosero plagio literal de un modelo, su traducción servil a otro idioma, su adaptación más o menos libre, la mera inspiración y la sugestión o reminiscencia subconsciente”.<sup>710</sup> Mostrar la *imitación* y sobre todo la directa que justificara la *influencia* de un autor sobre otro, se convierte en una de las principales hipótesis de la obra de Asín Palacios.<sup>711</sup> Por lo cual, nuestro autor puso de manifiesto tres condiciones que fundamentan su hipótesis: demostrar las analogías entre los textos, la

---

<sup>708</sup> Asín Palacios, “El averroísmo teológico”, pp. 307 y 308.

<sup>709</sup> Asín Palacios, *Algazel, dogmática, moral, ascética*, pp. 76 y 77.

<sup>710</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 523

<sup>711</sup> Asín Palacios mismo considera que la imitación es una hipótesis, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 309, *Huellas del islam*, p. 225.

anterioridad cronológica de unos respecto a otros, y el contacto entre ellos.<sup>712</sup> Analizaremos estos elementos detalladamente más adelante.

### • Influencia o influjo

La “*influencia*” o el “*influjo*” son términos también importantes en el campo de la historia de las ideas, que ponen de manifiesto “las relaciones de contacto” entre dos autores. De hecho, la gran diferencia entre la “*influencia*” y otros conceptos referidos a las analogías o semejanzas entre textos, según Alejandro Cioranescu, reside en “la materialidad de estas relaciones de contacto”.<sup>713</sup> Según Asín, la “*influencia*” “se trata, sí, de un fenómeno de *imitación*”, pero esta *imitación* no es absoluta, sino que tiene que ser comprobada según las condiciones que acabamos de citar.

Asín Palacios era consciente de que la “*influencia*” es un término problemático, y que algunos investigadores rechazan usarlo, sobre todo cuando se trata de demostrar las *influencias* de la tradición musulmana en la cristiana. Se refiere aquí al caso de los apologistas cristianos que negaban “en absoluto todo *influjo* positivo o directo de la ciencia musulmana en la escatología y sostuvieron a todo trance la originalidad de ésta”. Los apologistas cristianos rechazaban usar el término, dado que la “*influencia*” es equivalente, para ellos, a la “ineptitud o pobreza de inventiva en el que copia”. Por consiguiente, mucha gente rechaza el término de la “*influencia*” “instintivamente si se nos achaca a nosotros o a algo que nos es caro”.<sup>714</sup>

Algunos eclesiásticos de su tiempo recibían con muchas críticas la tesis de Asín Palacios sobre las “*influencias*” de la tradición musulmana en la escolástica cristiana y sobre las analogías entre el legado musulmán y el cristiano. En este contexto, podemos

---

<sup>712</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 357.

<sup>713</sup> Cioranescu, Alejandro, *Principios de literatura comparada*, prólogo de Antonio Álvarez de la Rosa, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2006. P. 130.

<sup>714</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 206.

señalar el artículo del padre agustino Pedro Martínez Vélez<sup>715</sup> titulado “«El islam cristianizado» y otros libros del Dr. Asín Palacios relacionados con aquél”.<sup>716</sup>

En dicho artículo, el padre Martínez Vélez criticó la tesis de Asín Palacios referente a las *influencias* de Ibn ‘Arabī en Raimundo Lulio y Dante, así como las *influencias* de Ibn Rušd en Santo Tomás de Aquino. Con respecto a las influencias musulmanas en Raimundo Lulio, Pedro Vélez afirmó que dicha influencia en Lulio es “en todo caso más externa que interna, de métodos (y éstos mismo con antecedentes pitagórico-platónicos) que, de doctrinas, fuera del iluminismo neoplatónico de éstas, que en Lulio es más bien agustiniano, o, si se quiere, agustino-anselmiano, y no, como en Mohidín, panteístico”.<sup>717</sup> Pedro Vélez mantuvo la misma opinión en cuanto a las *influencias* de Ibn Rušd en Santo Tomás, afirmando que “Santo Tomas pudo conocer a Averroes y tomar su método y hasta algunas ideas, pero el fondo principal de su teología apologética, como de toda su teología, está en S. Agustín”. Es este contexto, a Pedro Vélez le pareció más importante la conclusión conseguida por Asín Palacios que afirma que la teología de Ibn Rušd no es otra cosa, sino la “acomodación de la dogmática cristiano-oriental”.<sup>718</sup>

Con respecto al tema de las *influencias* musulmanas en la *Divina Comedia*, el padre Martínez Vélez mostró que muchos temas en la *Divina Comedia* de Dante, tienen su origen en la literatura cristiana, en los Evangélicos o en tratados de autores cristianos como San Agustín, y que estos matices no aparecen solamente en las leyendas musulmanas de la Escatología o en Ibn ‘Arabī.<sup>719</sup>

La cuestión que discutía el padre Pedro M. Vélez no solamente trata de las influencias musulmanas en poetas y teólogos cristianos, sino también de las analogías que

---

<sup>715</sup> Pedro Martínez Vélez (1869-1936), se ingresó en la Orden de San Agustín en el Colegio de Valladolid. En 1892 se fue a Filipinas, “donde recibió el orden sacerdotal”. En 1902, regresaba a España para dedicarse de lleno a los estudios y colaborar en la revista *España y América*. Después de varios viajes en América Latina y Roma, regresó a España en 1925 y se dedicó a colaborar en diversas publicaciones como *Archivo agustiniano* y *Religión y Cultura* y *España y América*. Fue fusilado el 1 de octubre de 1936 en la Guerra Civil. Díaz Díaz, González, *Hombres y documentos de la filosofía española*, tomo V, p. 322. Botti, *España y la crisis modernista*, *Cultura*, pp. 132- 135.

<sup>716</sup> Encontramos este artículo en el archivo personal de Miguel Asín Palacios conservado en la Biblioteca de la UNED, caja número 280. En dicha caja, Asín Palacios guarda muchas separatas de revistas y periódicos que se publicaron en España y también fuera de España como en Francia, Italia, Alemania, etc., que tienen comentarios de sus obras. El artículo fue publicado en *Archivo Agustiniano*, *Revista Bimestral histórica de los agustinos españoles*, año XIX, septiembre- octubre 1932, N. 5, pp. 275-288. En una nota pie de página en este artículo, el autor mostró que “Esta crítica se publicó por la primera vez en la revista *Erudición ibero-ultramarina* (abril-junio) 1932”.

<sup>717</sup> M. Vélez, Pedro, “El islam cristianizado” y otros libros del Dr. Asín Palacios relacionados con aquél”, p. 281.

<sup>718</sup> M. Vélez, “El islam cristianizado” y otros libros del Dr. Asín Palacios”, p. 282

<sup>719</sup> M. Vélez, “El islam cristianizado” y otros libros del Dr. Asín Palacios”, p. 284

exponía Asín Palacios entre los carismas en los *Sufíes* del islam y los carismas en el cristianismo. Esta hipótesis, referente a las analogías, fue totalmente rechazada por M. Vélez, ya que en los *sufíes* “no se dan los verdaderos milagros y profecías, aunque lo parezcan, o que los milagros o profecías no son criterios de la verdadera religión revelada”. M. Vélez afirmó que la conclusión de Asín Palacios sobre las semejanzas entre lo carismas del islam y el cristianismo “sería muy grave, pues echaría por tierra toda la apologética tradicional cristiana, cuyos más altos representantes son S. Agustín y Santo Tomás”.<sup>720</sup> A continuación, mostró que “si los sufíes fueron como Job, a quien se le supone viviendo en la divina ley natural más pura e incontaminada, y si podían darse en ellos los verdaderos carismas del milagro y la profecía en favor de unos métodos ascéticos como los de Abenarabí, que, en buena cuenta, partían del panteísmo y conducían al nirvana búdico. Esto parece demasiado”. Por consiguiente, concluyó que “la analogía que podría haber entre las profecías y los milagros de la religión verdadera y los de las religiones falsas, sería quizá tan remota y diferente como la que pueda existir o imaginarse entre la verdad y su parodia”.<sup>721</sup>

La crítica del padre M. Vélez representa un ejemplo de las críticas que recibían las tesis de Asín Palacios dentro del ámbito eclesiástico. Dicha crítica estriba principalmente en principios teológicos, que rechazaba todas las influencias musulmanas en la tradición cristiana, o incluso negaba la posibilidad de que hubiera analogías entre ambas tradiciones. Y, por lo tanto, refutan la hipótesis de Asín Palacios sobre la búsqueda de los orígenes de la escolástica cristiana fuera del cristianismo. Asín Palacios fue consciente del rechazo de su tesis por parte de algunos eclesiásticos como indicamos antes.

Frente a este problema, que, según Asín Palacios, no fue tan fácil de resolver, nuestro autor consideró que el significado del concepto de “influencia” varía en función del contexto en el que se usaba. Es decir, la “influencia” de la ciencia griega sobre los árabes, “que carecían de todo vestigio especulativo” antes del islam, no es la misma “influencia” que ejercieron los árabes sobre la ciencia cristiana de Occidente ya que los cristianos tenían un nivel de conocimiento relevante debido a las influencias que recibieron “del pensamiento helénico por transmisión directa sin el canal intermedio de los árabes”.<sup>722</sup> Podemos observar que Asín Palacios intentaba resolver el problema que le

---

<sup>720</sup> M. Vélez, “El islam cristianizado” y otros libros del Dr. Asín Palacios”, p. 279.

<sup>721</sup> M. Vélez, “El islam cristianizado” y otros libros del Dr. Asín Palacios”, p. 280

<sup>722</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 206.



causaba el concepto de la “*influencia*” añadiendo unos matices confusos del término. Asíñ mostró que el término “*influencia*” tiene dos sentidos distintos, según el contexto en el que se utiliza. Por lo tanto, creemos que hubiera sido conveniente usar dos términos diferentes para distinguir ambos casos.

En el mismo sentido, Asíñ Palacios afirmó que la influencia de un autor sobre otro no significa que uno tenga la misma intención que el otro. De hecho, puso de manifiesto que la influencia de la leyenda musulmana del viaje nocturno en la *Divina comedia* de Dante no significa que el poeta italiano tuviera la misma intención que los escritores musulmanes. Por consiguiente, Asíñ quiso destacar que los autores cristianos que imitaron ideas musulmanas, seguían siendo cristianos. El hecho de la imitación de autores musulmanes no cambia nada en su creencia, “¡Cuántos escritores cristianos medievales imitaron modelos musulmanes, sin que por ello pensaron participar en las intenciones concretas con las que sus autores los habían concebido!”. Asíñ Palacios consideró que la intención de autores como Alberto Magno, Santo Tomás, Raymundo Martín y Raymundo Lulio, no tiene relación alguna con la de los autores musulmanes, dado que algunos de los teólogos cristianos antes citados pretendieron “refutar y contradecir los ideales islámicos”, y no se preocuparon por las intenciones de los musulmanes.<sup>723</sup>

En este sentido, las imitaciones de Dante, un “poeta sinceramente católico”, a los modelos musulmanes referentes a la vida de ultratumba “no tenían nada de contrario de la fe católica”. Del mismo modo, “Santo Tomás de Aquino crea un sistema explicativo de todos los problemas filosóficos planteados por el cristianismo... reconstruyendo y restaurando la metafísica de Platón y Aristóteles, genios de la tradición, a través de las glosas de los pensadores árabes, autores de tanteos contemporáneos para la solución de análogos problemas”.<sup>724</sup>

Según dicha tesis, podemos inferir que Asíñ Palacios no ofreció una determinada definición para el término de la influencia y sus características principales, sino que se preocupó más de resolver problemas referentes a la recepción del mismo. Es decir, mostró que la influencia del pensamiento musulmán en la escolástica no es igual que la influencia de la filosofía griega en la tradición musulmana. Así mismo, afirmó que la influencia no tiene relación alguna con la intención de los autores a los que imitan.

---

<sup>723</sup> Asíñ Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 526

<sup>724</sup> Asíñ Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 527 y 532.

Por todo lo cual, proponemos que la complejidad del proyecto de Asín Palacios no solamente consiste en la dificultad de los temas que analizaba, o la confusión del uso de los términos, sino que en gran parte estriba también en la especificidad de la recepción del público español y europeo en general. Esto era algo de lo que el propio Asín Palacios era muy consciente cuando afirmaba que la dificultad y el peligro en el campo en la historia de las ideas radican en que “de una verdad histórica se ha hecho pronto arma de secta”.<sup>725</sup>

De hecho, podemos observar una cierta evolución en sus ideas, tal vez como resultado de su buena recepción en algunos centros. Así, en su ensayo “Bosquejo de un diccionario técnico” publicado en 1903, los árabes aparecen como “puente” o solo transmisor de ideas entre la ciencia helénica y la filosofía cristiana medieval. Casi cuatro décadas más tarde, que en la introducción de su libro *Huellas del islam*, publicado en 1941, Asín Palacios evaluaba el papel que desempeñaron los autores musulmanes en la historia de las ideas de otra manera. Y mostraba que el islam apareció “bajo un doble aspecto: como transmisor del Oriente a Europa del legado cultural clásico y cristiano, y como acercador de este caudal por su personal esfuerzo e inventiva”.<sup>726</sup> Es decir que el pensamiento de Asín desarrollaba de manera que no ponía solamente de relieve el hecho de la difusión y la transmisión de las ideas, sino que le interesaba ver la aportación que desempeñó el islam en desarrollar el conocimiento.

#### • Parentesco

El *parentesco* y la *relación de paternidad* son otros términos que usaba Asín Palacios para aludir a la *influencia* de un autor sobre otro, o a los *contactos* entre dos sistemas de pensamiento e incluso entre dos civilizaciones, como observamos en los siguientes ejemplos:

• “Sabido es el estrecho parentesco de la Cábala en su doctrina metafísica de la emanación, con el neoplatonismo; pero no es de extrañar que se asemeje al pseudo-Empédocles al explicar el origen del cosmos”.<sup>727</sup>

---

<sup>725</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 205

<sup>726</sup> Asín Palacios, *Huellas del islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, p. 8.

<sup>727</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 65.

- “Mas no es preciso recurrir a estas indirectas relaciones para evidenciar el parentesco de la teología de Abenmasarra con aquel concepto del uno, ya que el mismo Aben‘ Arabī lo afirma expresamente en el citado capítulo”.<sup>728</sup>

- Mostrando las relaciones entre Ibn Bāyā e Ibn Rušd “cuyos títulos... evidencian por si solos la relación de paternidad á que ahora aludimos”.<sup>729</sup>

Asín Palacios, utilizando dichos términos, estableció contactos tanto entre autores que pertenecen a la misma cultura como entre dos tradiciones distintas. Estas relaciones de paternidad o parentescos, a veces se evidencian en los títulos de los tratados. En cambio, en otros casos, Asín Palacios se ve obligado a “recurrir a relaciones indirectas” supuestamente descubiertas en los textos de los tratados para demostrar estas relaciones de parentesco. Con esta metáfora de parentesco, Asín Palacios no señalaba un tipo específico de relaciones entre los autores, sino proponía una manera de llamar los contactos entre los autores y las culturas.

- **Plagio**

Los conceptos, que acabamos de analizar, como la *influencia*, el *germen*, el *modelo*, etc., tienen un sentido positivo en el proceso de la transmisión de las ideas. En cambio, el *plagio*, representa un sentido negativo en la historia de las ideas. El *plagio* trata de un proceso “invencundo” de copiar las ideas de un autor sin mostrar ninguna aportación nueva. Como explicó Asín Palacios, la relación entre *La Disputa de los animales contra el hombre* de los Hermanos de la Pureza y *Disputa del asno contra fray Anselmo de Turmeda*, presenta “una simple adaptación”.<sup>730</sup>

- **Precursor**

Podemos observar que una de las ideas principales de la tesis de Asín Palacios es mostrar que un autor medieval o incluso uno clásico ha sido *precursor* de un autor moderno, dando menos importancia a demostrar la *influencia* de uno sobre otro. El objetivo de este proceso es construir unas redes de relaciones entre los autores de distintos ambientes y épocas para mostrar la continuidad que disfrutaban las ideas en su difusión en

---

<sup>728</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 68.

<sup>729</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, p. 195.

<sup>730</sup> Asín Palacios, Miguel, “El original árabe de la «Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda»”, *Obras escogidas*, vol. II, III. De historia y filología árabe, Madrid 1948, p.604.

la historia. Como modo de ejemplo, Asín Palacios considera al-Gazālī (1058-1111) “un indiscutible precursor de Hume”, el filósofo escocés (1711-1776), en cuanto a una cuestión de la metafísica.<sup>731</sup> También, utilizó el concepto de precursor para plantear la relación entre Ibn ‘Abbād de Ronda y San Juan de la Cruz, como aparece desde el título de su ensayo “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”.<sup>732</sup>

#### *10.2.2. Latinizar los autores musulmanes y sus escritos*

Para mostrar las influencias de la tradición cristiana en la musulmana, Asín Palacios utilizaba unos términos muy característicos de la primera para describir autores de la segunda tradición. Así para mostrar la influencia de la filosofía griega en Ibn ‘Arabī, expuso que el místico musulmán merece apellidarse “el Plotino musulmán,”<sup>733</sup> o como llamaba a al-Gazālī “un verdadero escolástico que se adelantó en varios siglos a los de la Europa cristiana”<sup>734</sup> En el capítulo siguiente, vamos a analizar más ejemplos acerca del procedimiento de latinizar los tratados de la teología musulmana en la obra de Ibn Ḥazm.

Según lo que hemos mostrado, podemos observar que Asín Palacios utilizaba un léxico a veces muy técnico como la “*imitación*” y la “*influencia*”, y otras veces utilizaba las metáforas como relaciones de parentesco para referirse a las relaciones entre los textos. En su mayoría, estos lexemas coinciden con el planteamiento de la escuela francesa de la literatura comparada y la perspectiva general de la antropología difusionista, pero sin utilizar su léxico técnico como los “mapas culturales” o los “círculos culturales”. En muchos casos, Asín no ofrecía una definición concreta de los términos utilizados, de manera que no podemos diferenciar entre el modelo, la influencia, o la imitación. De hecho, la mayoría de estos lexemas representa una variante del concepto de la imitación. Solo el “plagio” representa un sentido negativo en el proceso de la transmisión de las ideas, en cambio el resto de los lexemas ofrecen un sentido positivo al respecto. Conviene ahora mostrar en qué principios teóricos se basa el planteamiento de Asín Palacios sobre la historia de las ideas.

---

<sup>731</sup> Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, p. 48

<sup>732</sup> Asín Palacios, “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”, *Al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 1, 1933 pp. 7-79.

<sup>733</sup> Asín Palacios, Miguel, “La psicología según Mohidin Abenarabi”, *Actes du XIV congrès international des orientalistes, Alger 1905*, Paris, Leroux, vol.3, 1906, 79-191, pp. 147 y 148.

<sup>734</sup> Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo II, 1935, p. 101.

### **10.3. Principios teóricos de la historia de las ideas y la crítica histórica en las publicaciones de Asín Palacios**

Nuestro objetivo es exponer cuáles son los principios teóricos de “la historia de las ideas” que empleaba Asín Palacios para armar su tesis. De modo general, podemos resumir su planteamiento teórico en dos frases que se repiten muchas veces en su trabajo. La primera es “en la historia de las ideas, como en la naturaleza, no hay solución de continuidad”.<sup>735</sup> La segunda, la escribe Asín Palacios comentando unos aspectos filosóficos y teológicos en la obra de Ibn Rušd, y en ella afirma que “ya es demasiado tarde para crear”.<sup>736</sup> Estas ideas acerca de la continuidad de las ideas, su génesis y transmisión de un pueblo a otro coinciden claramente con los planteamientos de la antropología difusionista, la escuela francesa de la literatura comparada y los principios de la crítica histórica. Ahora vamos a analizar estos cruces y contactos entre el pensamiento de Asín Palacios y dichos contextos.

Asín Palacios empleó dichos principios teóricos y otros más, para llevar a cabo una crítica histórica de las ideas filosóficas y teológicas, y de los sistemas del pensamiento tanto del islam como del cristianismo. Esta crítica histórica, según él, no es otra cosa que “la explicación del hecho por sus precedentes”, basada en el “estudio de sus fuentes, de su filiación, de su génesis y de su influencia ulterior, de su vida a través de los siglos”. Asín Palacios estimaba que la crítica histórica es un campo novedoso e importante que “guía hoy toda investigación histórica” gracias a las publicaciones de Ernest Renan.<sup>737</sup>

Según Asín Palacios, descubrir y por lo tanto reconstruir las relaciones entre una idea y sus “precedentes”, es relevante dado que pone de manifiesto “la razón suficiente” de su nacimiento, y, por consiguiente, representa una forma de legitimación de su existencia.<sup>738</sup> En este sentido, Asín Palacio averiguó cómo nacieron las ideas, cuál fue su origen, dónde estuvo este origen, y cómo se transmiten y difunden las ideas a lo largo de la historia.

Es cierto, según nuestro autor, que orientalistas como Goldziher (1850-1921), Macdonald (1863-1943) y Massignon (1883-1962) habían estudiado ya el tema de los orígenes de las ideas en el islam, analizando “las fuentes islámicas” de autores como al-

---

<sup>735</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 4.

<sup>736</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, p. 194.

<sup>737</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, pp. 203 y 204.

<sup>738</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, pp. 194, 195.

Gazālī.<sup>739</sup> Sin embargo, Asín Palacios afirmó que su aportación es distinta, pues se centra en un campo menos estudiado, que es el estudio de las “fuentes extraislámicas, principalmente cristianas” del legado musulmán.<sup>740</sup> Arthur John Arberry (1905-1969), el orientalista inglés especialista en temas de la mística musulmana y la literatura persa, comentando la cita anterior de Asín Palacios, consideraba que su tesis constituía una “teoría cristiana”.<sup>741</sup> Con esta teoría, Arberry puso de manifiesto Asín Palacios se preocupaba siempre por buscar un origen cristiano a las ideas surgidas en el islam. Asimismo, mostró que detrás de su proyecto existían unos fundamentos católicos muy potentes.

El análisis que desarrollamos aquí, examina cuáles son los fundamentos teóricos de “la crítica histórica” que lleva a cabo Asín Palacios. Averiguamos en qué estriba su tesis sobre los orígenes de las ideas y las condiciones del nacimiento de los fenómenos culturales. Y, por consiguiente, nos preguntamos si, a través de estos fundamentos, Asín Palacios pudo construir una “teoría cristiana”.

Son tres las posibilidades que existen, según Asín, para elucidar el nacimiento de las ideas, interpretar la existencia de las analogías entre ellas, y llenar las lagunas en la historia que se encuentran entre “la ruptura del hilo” de una idea en una cultura y el “punto su sutura” en otra cultura. Estas posibilidades son “la coincidencia casual... debida a la semejanza de circunstancias”, la imitación de una fuente común sin contacto entre los autores que imitan, y la imitación directa.<sup>742</sup>

Asín Palacios rechazaba las dos primeras posibilidades, y cree que la única que sirve para interpretar las analogías entre las ideas, es la hipótesis de la imitación directa. Sin embargo, afirmó que tanto su rechazo de las dos primeras opciones, como su afirmación de la tercera (la imitación directa), estriban en principios científicos que los explica, y que vamos a analizar ahora.

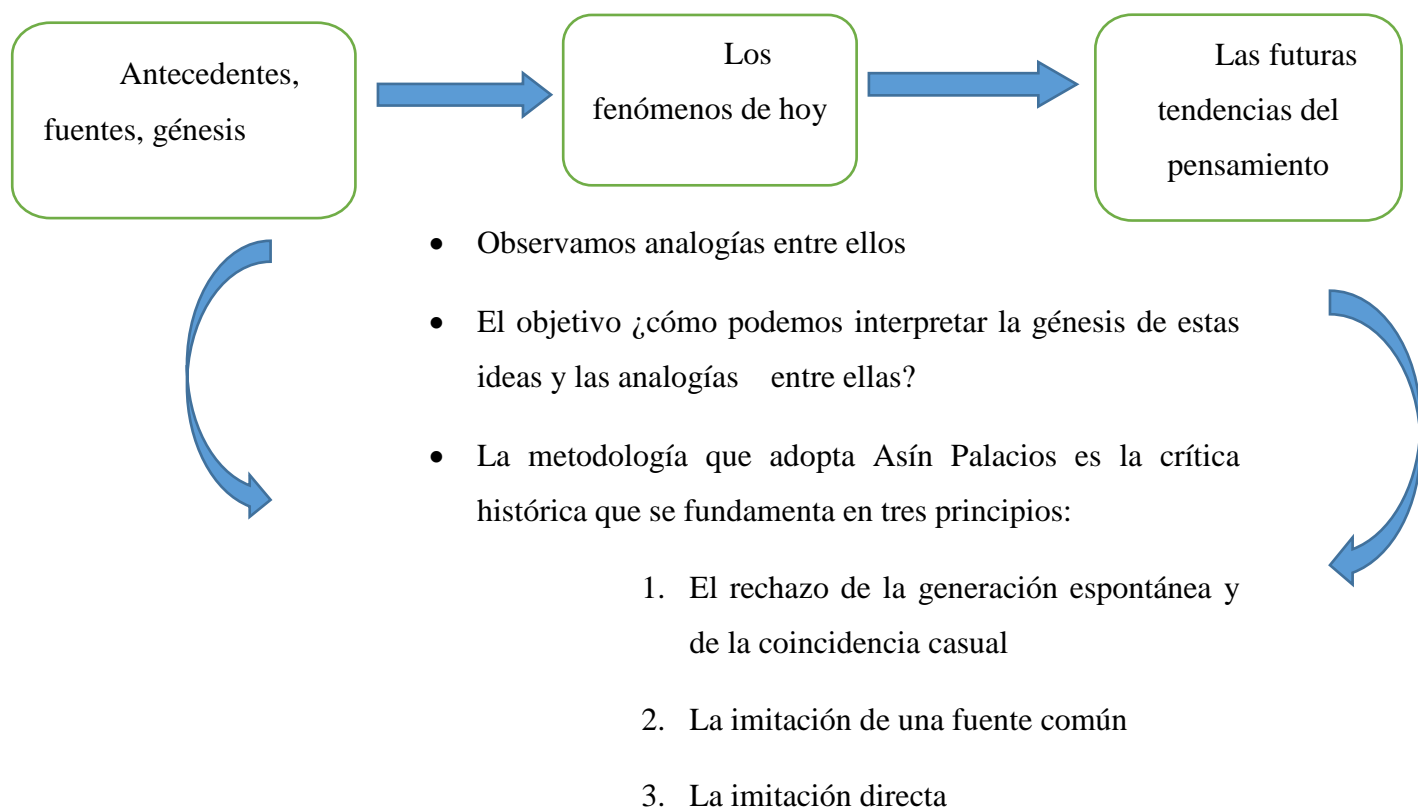
---

<sup>739</sup> Antón Pacheco, José Antonio, *Intersignos, aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*, España, Athenaica, 2015, p. 13.

<sup>740</sup> Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, pp. 9 y 10.

<sup>741</sup> Arberry, Arthur J., *An introduction of Sufism, The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942*, Londres, Longmans, Green and Co, 1992, p. 53.

<sup>742</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 307.



*figura 1 Principios para la interpretación de los fenómenos en la historia de las religiones, las lenguas, la filosofía y la literatura.*

### *10.3.1. El rechazo del principio de la generación espontánea de las ideas y de la coincidencia casual*

Según Asín Palacios, el concepto de “la coincidencia casual” entiende la génesis de las ideas y la manifestación de las analogías entre ellas, como “fruto espontaneo del genio de los autores”. Nuestro autor consideraba estos principios de la coincidencia casual y la generación espontánea de las ideas “un vulgar prejuicio”, así como una muestra de “la pereza intelectual” de los investigadores en el campo de los estudios históricos. Por lo cual, negaba sus valores científicos en la historia de las ideas, como ya eran rechazados en la biología.<sup>743</sup> Solamente, aceptaba el uso del principio de la coincidencia casual “cuando la separación entre los autores de sistemas análogos es tal en el tiempo y en el espacio, que resulta inexplicable toda comunicación entre ambos”.<sup>744</sup> Pero, cuando dos obras “aparecen revestidas con el mismo ropaje artístico” y adaptan “idénticos moldes imaginativos, [y] cuando la fantasía las encarna en iguales símbolos” ya “no cabe acogerse a la hipótesis de la coincidencia casual”.<sup>745</sup>

En este contexto, Asín Palacios ponía de manifiesto que muchos investigadores empleaban el principio de la coincidencia casual para interpretar la génesis de las ideas y el movimiento de las ideas a lo largo de la historia. A modo de ejemplo de esta tendencia, Asín Palacios puso de manifiesto que algunos investigadores defienden la originalidad de la filosofía griega y “su absoluta independencia de la oriental”. Esta perspectiva, según Asín Palacios, representaba una de “las nebulosidades” de la historia que se contrasta con las normas de “la eterna ley de la continuidad”, que organiza los hechos en “la vida psicológica, lo mismo que en la vida física”.<sup>746</sup> De igual modo, algunos investigadores declaraban la originalidad de la escolástica cristiana del siglo XIII, y la estimaban “el fruto espontaneo y personalísimo del genio de sus autores sin influencias extrañas de la tradición cristiana”.<sup>747</sup> Es preciso advertir que Asín Palacios dedicó mucha atención a refutar la idea de la generación espontánea de la escolástica cristiana del siglo XIII, y en

---

<sup>743</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 307.

<sup>744</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, pp. 307 y 308.

<sup>745</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 358.

<sup>746</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 307. Es preciso comparar el planteamiento teórico que muestra nuestro autor aquí en este punto con la aplicación que hace al respecto, algo que vamos a observar en las series ideales que reconstruye, que los exponemos más adelante.

<sup>747</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 307.



cambio no confiere la misma importancia a la hora de exponer los orígenes de la filosofía griega, como veremos más adelante.

Asín Palacios exponía que uno de los pilares teóricos que apoya el principio de la coincidencia casual es la teoría del “paralelismo psicológico y cultural”. Dicha teoría pone de relieve “la originalidad nativa de todo espíritu humano” sobre todo con respecto a su capacidad de la “autónoma evolución”. En palabras más detalladas, el paralelismo psicológico se cimienta en que “toda inteligencia humana es, en principio, capaz de reinventar las mismas asociaciones de ideas o de imágenes, que otra cualquiera inventó con anterioridad, aunque sean las más raras y singulares”.<sup>748</sup> Según estos principios teóricos, algunos investigadores interpretan las analogías entre los textos o las imágenes por “el paralelismo de funcionamiento psicológico de todos los hombres que forzosamente deben coincidir en la concepción y en la imaginación de un mismo tema, sobre todo si sus vidas psicológicas se desenvuelven paralelas”. Con lo cual, los investigadores no dan mucha importancia a estudiar fenómenos como los contactos, las influencias o la imitación entre los autores para interpretar las analogías entre los textos.<sup>749</sup>

Es muy interesante comprobar que, por las mismas fechas, el orientalista francés Louis Massignon (1883-1926) ofrecía una interpretación sobre “las analogías de composición literaria” en los textos de la escatología en Ibn ‘Arabī y Dante, que Asín consideraba buen ejemplo de la aplicación de la teoría del paralelismo psicológico.<sup>750</sup> Massignon, en cambio, no veía “necesidad de recurrir a la hipótesis de la imitación,” y por consiguiente explicaba estas analogías por “la evolución autónoma de ambas escatologías”. Es decir, tanto Ibn ‘Arabī como Dante, pudieron crear textos parecidos cada uno aislado del otro, dado que todo ser humano, y por lo tanto ambos autores, disfrutaban de una “originalidad nativa” para concebir idénticas ideas paralelamente.<sup>751</sup>

Sin embargo, los principios del “paralelismo psicológico y cultural” contrastan con los fundamentos de la tesis de Asín Palacios, dado que su tesis estriba principalmente en la búsqueda de los orígenes y de los gérmenes de las ideas, y en la imitación como la interpretación apta para las analogías entre los fenómenos culturales. Asín Palacios

---

<sup>748</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 487 y 488

<sup>749</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 523 y 524.

<sup>750</sup> Massignon, L., “Les recherches d’ Asin Palacios sur Dante”, *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVI, 1919, pp. 23-58.

<sup>751</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 488, 523 y 524.

convirtió su postura, que rechazaba los principios del paralelismo psicológico, en una cuestión científica. De hecho, afirmaba que el principio de la coincidencia casual “si fuese real, destruiría por su base todos los métodos científicos que desde hace más de un siglo se emplean con éxito en la historia de las ideas y de las artes”.<sup>752</sup>

Es preciso mostrar aquí cuáles son los métodos científicos a los que se refiere Asín Palacios que contrastan con los principios del paralelismo psicológico, de la generación espontánea de las ideas y de la coincidencia casual.

#### 10.3.1.1. Argumentos de los escritos del cardenal Newman

En primer lugar, Asín Palacios mostraba que los principios de la generación espontánea de las ideas y la interpretación de sus analogías según la coincidencia casual contrastan con la perspectiva y los fundamentos que desarrolló el cardenal John Henry Newman (1801-1890)<sup>753</sup> con respecto a la interpretación de las analogías entre las imágenes en sus libros *Psychologie de la foi* y *Grammar of assent*.<sup>754</sup> El último libro fue publicado en 1870, con el objetivo de “explicar filosóficamente la racionalidad de la fe, entendida como asentimiento en medio de un gran vacío conceptual”. El libro está dividido en dos grandes partes: “La aprehensión y el asentimiento” y “la inferencia y el asentimiento” y concluye que el asentimiento religioso procede de una aprehensión real y una inferencia informal.<sup>755</sup> El objetivo principal del libro es poner de manifiesto “la fe sobrenatural que pertenece al género de los asentimientos con el fin de facilitar al lector menos versado la comprensión de la “Grammar of Assent”. Después de su conversión al catolicismo, Newman quería “dar una explicación racional a la seguridad conferida por

---

<sup>752</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 555.

<sup>753</sup> Nació en Londres, el 21 de febrero de 1801. En 1808, inicia sus estudios en una escuela privada en Earling, y en 1816, se fue a Oxford para entrar en Trinity College. En 1824, Newman aceptó la propuesta de colaborar en el cuarto de St. Clements, una parroquia creciente que atendía a la clase obrera. A través de este puesto, descubrió que el “evangelismo no funcionaba ya que era irreal y no una clave para comprender los fenómenos de la naturaleza humana”. En 1825 se ordenó sacerdote, y al año siguiente trabajó como Tutor en Oriel, y empezó a dar clases en la universidad sobre las relaciones entre la razón y la fe hasta 1832. Por estas fechas, tenía muchas ideas para la elaboración de la formación de los teólogos anglicanos. Por estas fechas, Newman empezó a eliminar sus vínculos tanto oficiales como intelectuales y teológicos con el Evangelismo para convertirse al catolicismo en 1845. De hecho, fue expulsado de su puesto como secretario en *Church Missionary Society* que se consideraba “muy representativa del ser y la actividad evangelista”. Entre 1852-1857, fue rector de la universidad de Dublin y en 1879 fue nombrado cardenal”. José Morales, *Newman (1801.-1890)*, Ediciones Rialp, Madrid, 2010. P. 75- 95. *Enciclopedia de obras de filosofía*, Franco Volpi (ed.), Raúl Gabás (trad.), vol. 2, Barcelona, Herder, 2005.

<sup>754</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 559. Asín citó a Newman, *Grammar of assent*, Parte I, c. 4, 2 y *Psychologie de la foi*, París, 1907, p. 53.

<sup>755</sup> Athié Lámbarri, Rosario *El asentimiento en J. H. Newman*, Cuadernos de anuario filosófico, serie universitaria n. 141, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, p. 10.

la verdad que había encontrado... deseaba mostrar el proceso y las características del hecho de hallar y acoger la verdad.” Y afirma que sus “observaciones valen para asuntos profanos lo mismo que para los religiosos”.<sup>756</sup> Emilio García Gómez señalaba que “los retratos de los cardenales Newman y Mercier presidían siempre en su cuarto de trabajo”.<sup>757</sup>

#### 10.3.1.2. Argumentos de la Nesoescolástica

En segundo lugar, Asín Palacios afirmó que los principios de la coincidencia casual también difieren de los fundamentos de dos leyes de la historia. La primera es “la ley de la evolución” que entra en “las ciencias históricas” a través de la puerta de “las ciencias naturales”. Según Asín Palacios, el objetivo de esta ley es mostrar “más razonablemente el origen, progreso y vida de todos los hechos sociales” a través de “sus precedentes”.<sup>758</sup> A modo de ejemplo, la ley de la evolución muestra que la filosofía musulmana está muy influida por la civilización la griega, y allí es donde hay que buscar su origen, ya que carece de todo el marco especulativo necesario para generar una filosofía.<sup>759</sup>

La segunda ley es “la eterna ley de la continuidad” que sirve para interpretar los hechos tanto en la vida psicológica como en la vida física.<sup>760</sup> Para apoyar más esta perspectiva de la continuidad en la historia, Asín Palacios utiliza referencias católicas: en concreto cita la siguiente frase de la Encíclica *Aeternis Patris* del papa León XIII: “*vetera novis augere et perficere*” como evidencia y demostración de dicha ley. En otras palabras, mostró que “en la historia de la cultura jamás hay solución de continuidad que sea definitiva e irremediable: el hilo que se rompe en un momento del tiempo y en un lugar del espacio vuelve a encontrar su punto de sutura, tarde o temprano, cerca o lejos del siglo o del pueblo en que se rompió, para que otras razas o las mismas lo reanuden bajo idénticos o diferentes climas”.<sup>761</sup>

Citar al papa León XIII, y su encíclica *Aeterni Patris* es una muestra de que el neotomismo fue uno de los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios. Desde su primer trabajo publicado “Mohidin” (1899), Asín Palacios expresó sus

---

<sup>756</sup> Athié Lámbarri, *El asentimiento en J. H. Newman*, pp. 7 y 8.

<sup>757</sup> García Gómez, “Don Miguel Asín Palacios”, p. 280.

<sup>758</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 203.

<sup>759</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, pp. 203 y 204.

<sup>760</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 4.

<sup>761</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, pp. 7 y 9.

preocupaciones en la investigación ubicando sus estudios en un contexto determinado y mostrando de dónde procede su planteamiento y hacia dónde se encamina. Partiendo del citado “*vetera novis augere et perficere*”, (aumentar y completar lo viejo con lo nuevo), Asín Palacios insistía en la continuidad de la marcha de las ideas y las estrechas relaciones entre lo viejo y lo nuevo. Tal noción coincidía y encajaba perfectamente con los fundamentos teóricos que sacaba de la antropología, la literatura comparada y la física que vamos a verlos ahora. También era el mismo principio en el que insistía Gumersindo Laverde en su prólogo al libro *La ciencia española* como hemos visto. Según Asín, ésta es la “eterna ley” que organiza el movimiento de las ideas en la historia, e interpreta, a la luz de los hechos del pasado, la existencia de los fenómenos del presente.<sup>762</sup> Como hemos visto en el capítulo VIII la idea de “*Vetera novis augere et perficere*” representa el núcleo de la filosofía neoescolástica que intenta “el perfeccionamiento de lo antiguo por lo nuevo” realizando “una apertura a todo pensamiento que está al servicio de la verdad y se ajuste a la fe cristiana”.<sup>763</sup>

Asín Palacios empleaba este fundamento neoescolástico “*vetera novis augere et perficere*”, junto con otros de varias disciplinas, con el fin de reconstruir relaciones entre el presente y el pasado, e interpretar ciertos aspectos en la escolástica cristiana del siglo XIII por la teología musulmana del siglo X. Asimismo, para entender unas ideas en el islam por tradiciones anteriores como la griega y la persa.

Para afirmar esta idea de la continuidad y la imposibilidad de la ruptura en la marcha de las ideas en la historia, Asín mostró que hay muchas pruebas en la vida física que evidencian los principios de la ley de la continuidad. Como hemos visto, fue G. W. Leibniz el que puso las normas de la ley de la continuidad para interpretar ciertos fenómenos del movimiento físico. Los principios de la ley de la continuidad del movimiento eran conocidos en el campo de las ciencias naturales en España, por se encontraban siempre teñidos del influjo de las concepciones metafísicas aristotélicas, tal y como ya vimos.<sup>764</sup> En su tesis sobre la difusión de las ideas en distintas civilizaciones, Asín Palacios aprovecha estas bases de la ley de la continuidad del movimiento que afirman que “nunca se interrumpe el curso sucesivo” del movimiento, así como “jamás queda espacio alguno vacío al propagarse los movimientos ni entre los precursores y los

---

<sup>762</sup> Asín Palacios, *Las huellas del islam*, P. 7 y 9.

<sup>763</sup> Schmidinger, “Escolástica y neo escolástica, historia de dos conceptos”, p. 48 y 49

<sup>764</sup> Tenemos como evidencia de eso, Calleja García, Camilo, *La nueva ley de la continuidad del movimiento: solución al gran problema de la continuidad del mundo físico*.

subsiguientes de sus transformaciones”.<sup>765</sup> Aplicando estas bases en el mecanismo del movimiento de las ideas, nuestro autor declaró que nunca hay solución de continuidad en la historia de las ideas, de igual modo que no se aceptan las lagunas o las rupturas en la historia, y si aparecen hay que rellenarlas por mostrar los canales a través de los cuales se difunden las ideas.

Podemos considerar que esta fusión o collage de unos elementos determinados de distintas ramas de conocimiento como el neotomismo, la física, la crítica histórica, es una de las características particulares del proyecto intelectual de Asín Palacios. El uso de muchas pruebas de distintas áreas del saber muestra que Asín Palacios estaba muy al corriente de los nuevos planteamientos y metodologías en varias disciplinas. Queremos mostrar que este aspecto no refleja cualquier tipo de dispersión en el pensamiento de Asín, ya que todos los elementos que empleó son coherentes y arman su proyecto.

Es preciso mostrar que Asín Palacios empleó “la ley de la evolución en la historia” para interpretar “el origen, progreso y vida de todos los hechos sociales”, de manera que no contraste con la idea “del difusionismo” o la “ley de la continuidad”.<sup>766</sup> “La ley de la evolución”, en este sentido, niega las nociones de “la generación espontánea” y “la originalidad absoluta de las ideas”, y por lo tanto no rechaza los procesos de los contactos entre las ideas y los pueblos. Parece que Asín Palacios estaba familiarizado con estas ideas de la antropología evolucionista, algo que no le impidió mostrar su total acuerdo con las pautas del difusionismo.

Antes de dejar este punto, es preciso mostrar que Asín Palacios, hablando de la ley de la continuidad en su libro *Abenmasarra y su escuela*, desarrolló dos conceptos al respecto: la “psicología étnica” y la “ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico”.<sup>767</sup> Así, mostró que esta continuidad del pensamiento ibérico no contrasta con las influencias que reciben los autores hispano-musulmanes del Oriente musulmán, ya que el pueblo ibérico disfrutaba de una “psicología étnica” que sigue conservando en sus almas “hondas raíces” de “la intensa huella neoplatónica de la teología cristiana, las tradiciones neopitagóricas,...”. Dicha psicología “sobrevive y... reanuda la vida del pensamiento

---

<sup>765</sup> Calleja García, *La nueva ley de la continuidad del movimiento*, p. 12.

<sup>766</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 203.

<sup>767</sup> En otras ocasiones, Asín Palacios habla sobre el hilo central de la rica trama de ideas entre Oriente, España y Europa sin solución de continuidad, sin especificar el pensamiento ibérico. Asín Palacios, “Mohidín”, p.219.

español con los mismos caracteres del misticismo y de austeridad, en lo emocional, y del panteísmo naturalista, en lo especulativo”. Ibn Masarra representa un buen ejemplo de este proceso, ya que se trata de un pensador “en cuyas venas circulaba sangre española”, y que mantiene el contacto con la tradición griega, así como renueva el pensamiento filosófico hispano-musulmán.<sup>768</sup> Así Palacios exponía que, junto a las “leyes de la herencia psicológica” y las informaciones que muestran la ascendencia indígena del linaje de Ibn Masarra, hay otros elementos a tener en cuenta a la hora de analizar los orígenes del pensamiento de un autor y de sus influencias, y no solamente la ley de la psicología étnica. Entre estos elementos, destacan la educación que recibía el autor en su ambiente, los círculos donde se movía, etc., ...

Conviene, sin embargo, observar también que, en otras ocasiones, Así Palacios no concedió mucha importancia a las interpretaciones basadas en el origen étnico del autor. En su estudio sobre *al-Fiṣal* niega totalmente la relevancia que podría tener el linaje de Ibn Ḥazm para la interpretación de su sistema filosófico y teológico.<sup>769</sup>

#### 10.3.1.3. Argumentos de la antropología difusionista

En tercer lugar, Así Palacios mostró que “las corrientes tenidas hoy por más científicas y seguras” del difusionismo alemán o la escuela histórico-cultural de la antropología niegan el principio de la coincidencia psicológica y “la hipótesis simplista de la identidad fundamental del espíritu humano y su paralelo evolucionismo en todas las razas”. Los antropólogos alemanes del difusionismo, como Graebner, Ankermann y el padre Schmidt, desarrollaron una teoría que se basaba en la importancia de los contactos y las influencias entre los pueblos para interpretar la génesis de las ideas. Según esta perspectiva, Así Palacios afirmó que “es ya imposible” la adopción de la teoría del paralelismo psicológico fundada en los trabajos de Adolf Bastian (1826-1905), quien explicaba “todas las semejanzas culturales” “por la uniformidad invariable de las concepciones elementales de la humanidad”.<sup>770</sup>

En su introducción al libro *Disertaciones y opúsculos* publicado en 1928, Así Palacios afirmó que la tesis de la escuela del difusionismo le sirvió “de norte en la solución del

---

<sup>768</sup> Así Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 29 y 30.

<sup>769</sup> Así Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, vol. 2, pp. 23 y 24.

<sup>770</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. XLVIII. Así Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 560.

problema dantesco”.<sup>771</sup> Dicha teoría le permitía interpretar los aspectos novedosos del poema dantesco en función de sus precedentes en la leyenda escatológica musulmana del viaje nocturno.

Asín Palacios también reivindicó la aplicación de las herramientas de la escuela alemana del difusionismo en el ámbito de la historia del arte. En su contestación al discurso de ingreso de Gómez Moreno en la Real Academia Española, señaló que “para organizar en sistema científico la arqueología y la historia de las artes,..., urge ante todo discriminar en las obras artísticas cuáles analogías de forma pueden y deben ser atribuidas a la imitación y cuáles son fruto de la espontánea coincidencia de actividades independientes, para conceder así a la inventiva genial del artista tan sólo la parte estricta que justamente le corresponde en el mérito de su obra, sin atribuirle además las perfecciones técnicas que se deben a los modelos en que se inspiró”<sup>772</sup>

Miguel Cruz Hernández considera que Asín Palacios es el primer arabista que empleó “los principios «genetistas» de la escuela histórica alemana” como metodología de su trabajo. Aplicando dichos principios, Asín Palacios pretendió demostrar “la unidad del sentido de la historia universal”, donde no hay diferencias entre el islam y el cristianismo. Ambas religiones representan una continuación del pensamiento humano. Según Cruz Hernández, muchos “defectos” de la tesis de Asín Palacios se deben al hecho de ser el primer arabista que emplea esta metodología.<sup>773</sup>

La influencia del difusionismo alemán en la obra de Asín Palacios no solo está detectada por arabistas, sino que asimismo está señalada por ciertos antropólogos. Julio Caro Baroja (1914-1995) puso de manifiesto que tanto Julián Ribera Tarragó como Asín Palacios “tenían un núcleo de pensamiento metodológico común con la escuela de Graebner”. Así, puso de relieve que Asín Palacios no concebía el difusionismo como mera “comparación” para destacar las analogías entre los textos, sino que su tesis estaba basada también “en la teoría de las «Ferninterpretationen» en su forma escolástica”.<sup>774</sup>

---

<sup>771</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, p. XLVIII.

<sup>772</sup> Gómez Moreno, Manuel, *Discursos leídos en la recepción pública*, p. 27.

<sup>773</sup> Cruz Hernández, Miguel, *Bulletin of the faculty of Arts, Número especial II: III congreso de cultura andalusí. Homenaje a Miguel Asín Palacios, 11- 14 de enero de 1992, en colaboración con el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid*, No. 54, Cairo University Press, 1992, pp. 18 - 21.

<sup>774</sup> Caro Baroja, Julio, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Ediciones Istmo, 1974, p. 23. En nota pie de página, Caro Baroja refiere a Fritz Graebner, *Methode der Ethnologie* (Heidelberg, 1911), págs. 62- 70. Wilhelm Schmidt, *Handbuch der methode der kulturhistorischen Ethnologie* (Munster de W., 1937), pp. 123- 127.

Para interpretar las analogías entre los fenómenos culturales, Graebner mostró la importancia de la teoría de *Ferninterpretationen* o “interpretación a distancia”. Dicha teoría plantea aproximaciones y comparaciones de fenómenos que pertenecen a varias unidades culturales y no solamente a los del mismo espacio geográfico. Graebner intentó mostrar “la conexión cultural” entre distintos pueblos para interpretar las semejanzas entre ciertos fenómenos. Asimismo, negó que “el criterio de la igualdad de la psiquis humana” pueda ser la “razón suficiente” para interpretar dichas analogías. Graebner afirmó que la investigación basada en la metodología de interpretación a distancia puede cambiar totalmente los resultados de los trabajos en historia, sobre todo en el campo de la historia comparada de las religiones, planteando conexiones culturales que antes eran difíciles de demostrar.<sup>775</sup>

Resulta francamente interesante destacar la variedad de las fuentes de las que bebía Asín Palacios para afirmar su tesis sobre la continuidad de las ideas en la historia y el rechazo de las nociones de la “coincidencia casual” para interpretar la existencia de las analogías entre las ideas de distintos ambientes. Asín Palacios sacaba de las ciencias de la física, la antropología, y los libros sobre la fe del cardenal Newman evidencias y muestras que apoyaban su tesis, que, a su vez se encontraban de acuerdo con aspectos incluidos en la encíclica del papa León XIII. Es preciso mostrar que Asín Palacios era capaz de llevar a cabo esta fusión entre estas disciplinas para armar su proyecto. También queremos destacar que Asín citaba a autores contemporáneos cuyos libros se publicaron a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, es decir que Asín hacía referencias a las teorías y las metodologías más modernas y recientes en su tiempo.

Y cabe preguntarse aquí si Asín Palacios tenía acceso directo a estos escritos de los antropólogos alemanes, o los citaba a través de bibliografía secundaria. Asín Palacios citaba solamente una vez a “Graebner y Ankermann (1904)” en su obra *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*.<sup>776</sup> A parte de esto, solamente indicaba los nombres de estos antropólogos sin citar los títulos de sus obras. Proponemos que la referencia que hizo Asín Palacios a los antropólogos difusionistas no era de primera mano, sino a través de bibliografía secundaria. Por lo cual, es preciso estudiar la bibliografía que usaba Asín Palacios en este tema.

---

<sup>775</sup> Graebner, Fritz, *Metodología etnología*, Fernando Márquez Mirada (prólogo), Salvador Canals Frau (trad.), Argentina, Biblioteca de la Universidad Nacional de la Plata, 1940, p. 91 -94, y 99

<sup>776</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 560. Nota. 1



Podemos destacar tanto el libro *L'étude comparée des religions* en dos volúmenes (1922-1925) de Pinard de la Boullaye (1874-1958), como el ensayo “Le mouvement historique en ethnologie” del mismo autor publicado en el *Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse*, Milan, 1925,<sup>777</sup> como unas de las principales fuentes de Asín Palacios respecto a la escuela alemana del difusionismo.<sup>778</sup> Es importante mostrar que Asín Palacios habló sobre la imitación varias veces a lo largo de sus publicaciones, pero no señaló a la escuela alemana del difusionismo sino después de 1922, es decir después de consultar la obra *L'étude comparée des religions* de Pinard de la Boullaye, donde habló sobre el difusionismo.

En *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de historia y crítica de una polémica*, respondiendo a las críticas que había recibido en lo que atañe a su tesis sobre las influencias musulmanas en la *Divina Comedia*, Asín afirmó que su estudio radicaba en unos principios científicos. En este sentido, exponía que la tesis del difusionismo “nos ha servido de norte” en dicho ensayo. En el mismo texto de *La escatología*, publicado en 1919, Asín no hizo referencia ninguna al difusionismo alemán. Y fue en los ensayos de *Historia y crítica de una polémica*, que empezaron a publicarse desde 1924, donde Asín Palacios habló sobre Graebner y sus compañeros.

El catálogo de los Epistolarios de Asín Palacios llevado a cabo por Manuela Marín y Fernando Rodríguez Mediano indica que había correspondencia entre Pinard de la Boullaye<sup>779</sup> y Asín Palacios entre 1924 y 1929.<sup>780</sup> El archivo de los Epistolarios, conservado en la Biblioteca del CSIC, guarda cinco cartas que recibió Asín Palacios de

<sup>777</sup> Es preciso mostrar que Pinard de la Boullaye adjunta el prospecto sobre la Semana de la etnología religiosa de Milán con su carta a Asín Palacios en la que expone “observaciones en metodología etnológico-histórica” abril 1925. Marín, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios*. p. 804.

<sup>778</sup> Asín Palacios hace cita al libro que acabamos de mencionar de Pinard de la Boullaye en dos ocasiones: *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*. Tercera edición, Madrid, 1961, p. 560. Nota. 1. Ribera y Tarragó, Julián, *Disertaciones y opúsculos*, Introducción de Miguel Asín Palacios, vol. 1, 1928. pp. XLVI- LII, bajo el título “la teoría de la imitación”.

<sup>779</sup> Henri Pinard de la Boullaye (1874-1958) fue un teólogo jesuita francés nacido en París. Entró en la orden jesuita en 1893, y desde 1910 hasta 1927, fue profesor de teología en la *Jesuit institution* de Bélgica. En 1913, publicó *De Vera Religione*, un manual para sus estudiantes donde empleó las teorías de la “primitive monotheism” de Wilhelm Schmidt y la teoría de los “círculos culturales” de F. Graebner para el estudio de las religiones. En 1922, publicó el primer volumen de su libro *L'étude comparée des religions*, y tres años después publicó el segundo volumen que se consideró como una de las enciclopedias de los métodos de la comparación de religiones más importantes en Occidente por estas fechas Partin, Harry B. “Pinard de la Boullaye, Henri”. *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (ed.). segunda edición, vol. 10. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. *Gale Virtual Reference Library*. Web. 20 Apr. 2015. Para más información véase: Goetz, Joseph, “Le Pere Henry Pinard fr la Boullaye S. J. (1874-1958)”, *Anthropos*, 53, 1958, pp. 1010-1013.

<sup>780</sup> Marín, Marín, *Epistolarios de Asín Palacios*, pp. 804 y 805.

Pinard, todas escritas en francés. En 7 de abril de 1925, recibió nuestro autor una carta de Pinard que tenía “observaciones sobre metodología etnológico-histórica”, con la que adjuntó Pinard la propuesta de la Semana de Etnología Religiosa de Milán, para invitar Asín Palacios a participar en este acto. En esta carta, Pinard escribió a Asín “señor, vuestra carta me ha causado una gran felicidad. Estoy muy contento por haber podido aportaros cualquier luz en relación a las objeciones para vuestro trabajo”. A continuación, Pinard mostró a Asín el papel que desempeñaron los antropólogos alemanes y franceses en poner y desarrollar las teorías del difusionismo. Asimismo, expresaba que le resultaba interesante el libro de Ribera que le había recomendado Asín Palacios sobre el mismo tema.<sup>781</sup>

Según eso, podemos advertir que Asín Palacios envió a Pinard una carta probablemente a principios de 1925, mostrándole que lo que explicó en su libro *L'étude comparée des religions* sobre la escuela alemana del difusionismo y el fenómeno de la imitación le ayudó mucho en defender su tesis sobre las influencias musulmanas en la *Divina Comedia* de Dante. Asimismo, recomendó a Pinard que leyera los escritos de Ribera, probablemente su libro *Los orígenes del Justicia de Aragón y Lo científico en la historia*, sobre el fenómeno de la imitación que Asín Palacios consideraba una aportación importante en el tema realizada por un arabista español. Por lo cual, creemos conveniente conocer con más detalle las obras de Pinard de la Boullaye, con un enfoque particular en su obra *L'étude comparée des religions*, a la que Asín Palacios hizo referencias.

En el primer volumen de la obra *L'étude comparée des religions*, Pinard de la Boullaye describe varias escuelas que aparecen en el S. XIX en distintas disciplinas como la filología, antropología e historia. En este contexto, hablando del movimiento histórico de la etnología, Pinard de la Boullaye pone de manifiesto el papel de la escuela de Colonia con sus grandes representantes Fritz Graebner, profesor de la universidad de Bonn, W. Foy director del Museo etnológico de Colonia, y Bernhard Ankerman de Berlin. Estos antropólogos descubren nuevas “etapas de la evolución cultural de los pueblos” a través de estudiar el papel de las migraciones y las imitaciones en la crítica de los orígenes.<sup>782</sup> De la Boullaye expone que las escuelas de Viena, Cambridge, Manchester y París

---

<sup>781</sup> Carta enviada de Pinard de la Boullaye a Asín Palacios, escrita en francés, fechada 7 de abril de 1925, consultada en el archivo de Epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios en el CSIC.

<sup>782</sup> Pinard de la Boullaye, H. *Estudio comparado de las religiones, Ensayo crítico*, Florentino G. de Andoin y Teodoro Martínez (trad.), segunda edición, Barcelona, Clarasó: Juan Flores, vol. 1, 1964, p. 412, 413.

comparten con la de Colonia la perspectiva difusionista como metodología para interpretar las analogías entre los fenómenos culturales en los pueblos.<sup>783</sup>

Pinard de la Boullaye puso de relieve el papel que desempeñaron Graebner y Ankermann para desarrollar los fundamentos de la teoría de los círculos culturales, sobre todo su planteamiento de la ponencia leída en La *Sociedad de Antropología de Berlín* en 1904. También, afirmó que las obras de Graebner *Die melanesische Bogenkultur* (1909) sobre la civilización de la Melanesia, y *Método de etnología* (1911) son las más relevantes en cuanto al empleo del método “*kulturhistorische*”. Graebner denominó dicho método “histórico-cultural”, dado que coincide en ciertos principios con el método de “la crítica histórica”. Dicha metodología estriba en una “distinción y clasificación cronológica de las civilizaciones o tipos de cultura”. En este contexto, Graebner estaba interesado en primer lugar, en “discernir las diferentes civilizaciones y su distribución en el espacio [geográfico] (mapas culturales)”. En segundo lugar, “localizar [las diferentes civilizaciones] en el tiempo (cronología cultural), utilizando señales positivas, que son las emigraciones, las mezclas, las imitaciones, el arrinconamiento y los cortes de culturas preexistentes”. Y a la luz de ambos aspectos, Graebner interpretó “la formación de cada elemento en el medio geográfico y sobre todo en el medio cultural al que pertenece en propiedad”.<sup>784</sup> Pinard de la Boullaye mostró que los difusionistas dan mucha importancia a las concordancias que se manifiestan en aspectos singulares o detallados a través de los cuales se puede comprobar con más seguridad, el fenómeno de la imitación.<sup>785</sup>

Armand de Quatrefages (1810-1892) fue un antropólogo francés de la escuela de difusionismo, a quien Pinard de la Boullaye presentó como “el más competente de los adversarios de Darwin”. Quatrefages mostró que las migraciones desempeñan un “papel importante” para la interpretación de las “divergencias notables” entre los tipos sociales y culturales de los pueblos. En su obra *Introduction à l'étude des races humaines*, Quatrefages consideró que “las concordancias de detalles tópicos... son las únicas que tienen valor probativo” a la hora de interpretar las semejanzas entre los pueblos.<sup>786</sup> Asíñ Palacios también puso énfasis en este principio, como veremos más adelante, afirmando

---

<sup>783</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, p. 424

<sup>784</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, pp. 413- 415.

<sup>785</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 2, p. 245

<sup>786</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, pp. 411 y 414

la relevancia que desempeñan los aspectos singulares que aparecen en dos textos de distintas culturas, en mostrar las relaciones y las influencias entre ellos.

Pinard de la Boullaye mostró que los evolucionistas como Adolf Bastian (1826-1905), habían desarrollado una tendencia muy distinta del difusionismo. Éstos interpretaban “las analogías o los parecidos por la marcada identidad de las tendencias psicológicas y por la uniformidad del progreso humano”, y no a través de los contactos entre los pueblos y las migraciones.<sup>787</sup> De la Boullaye concluyó que la escuela alemana de difusionismo “ha avanzado en la discusión teórica de las concordancias probativas más que las escuelas inglesas y americanas,” sobre todo con las aportaciones del Padre Schmidt.<sup>788</sup> Hemos intentado, en las líneas anteriores, resumir las ideas generales que exponía Pinard de la Boullaye en su obra sobre las distintas tendencias dentro de la antropología a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, para que después podamos ver cómo Asín aprovechó este contenido en sus obras.

El ensayo *La formation des légendes* de Arnold Van Gennep (1873-1957) es otra fuente bibliográfica importante que Asín Palacios citó hablando del difusionismo alemán y de la perspectiva de Bastian.<sup>789</sup> Arnold Van Gennep era un etnógrafo francés que escribió obras capitales sobre el folklóre de Francia como, por ejemplo, *Essais d'ethnographie et de linguistique* (1908-1914) y *Manuel de folklore français contemporain* (1937). También destaca su obra más famosa *Les rites de Passage* (1909), donde llevó a cabo un estudio comparativo de las ceremonias individuales en diferentes estados. En este estudio, puso en práctica “la noción de secuencia, procedente de secuencia ceremonial, que se constituye en esquema regidor de sus investigaciones”. Asimismo, destaca los procesos de la difusión de los rituales y los contactos entre los pueblos en el estudio de la literatura folclórica.<sup>790</sup>

En su obra *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Asín Palacios ofreció la siguiente cita de *La formation des légendes* de Arnold Van Gennep (París, 1917, pp. 48-49): “la teoría del Völkergedanke de Bastian... es insuficiente. En presencia de la experiencia, los hombres de diversas regiones y razas construyen hipótesis y obran según vías diversas... Dicho está que, cuanto más abundantes son las concordancias de detalle,

---

<sup>787</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, p. 424

<sup>788</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 2, p. 249 y 250.

<sup>789</sup> Asín citó a Van Gennep, Arnold, *La formation des légendes*, París, Flammarion, 1917, pp 48, 49 y 65.

<sup>790</sup> "Arnold van Gennep". *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica, Inc., 2015. Web. 20 Apr. 2015. Von Gennep, Arnold, *La formación de las leyendas*, Ramón Violant (presentación), Barcelona, Alta Fulla, 1982.

más probabilidades hay en favor a la teoría de la imitación”. De este modo, afirmaba que la teoría *Volkergedanke* de Bastian que interpretaba los mitos, las leyendas y muchos elementos de civilización no es válida, porque a través de los contactos entre diferentes pueblos se podía interpretar las semejanzas entre ellos.<sup>791</sup>

Creemos conveniente, ahora, analizar cómo aprovechó Asín Palacios las citadas obras de Pinard de la Boullaye y de Arnold Van Gennep para armar su proyecto y apoyar su tesis. Asín mostró que los estudios de Graebner y Ankerman le “han servido de norte en la solución del problema dantesco. Véase, si no, cuáles son los principios básicos de dicha escuela, según los resume fielmente Pinard de la Boullaye”.<sup>792</sup> Tanto en su introducción del libro *Disertaciones y opúsculos*, como en el ensayo *La escatología musulmana*, Asín Palacios citó párrafos de *L'étude comparée des religions* de Pinard de la Boullaye (primera edición de 1922), sobre los criterios que desarrolló Graebner de la teoría de la historia cultural del difusionismo.

Es preciso advertir que había un diálogo entre Asín Palacios y Pinard de la Boullaye, destacado tanto en sus obras publicadas, como en sus correspondencias. En una carta fechada el 8 de junio de 1924, Pinard escribió a Asín Palacios “Le agradezco muchísimo de haberme enviado vuestro interesante trabajo sobre Ibn Ḥazm. Con gran placer, lo citaré cuando tenga ocasión. Espero que la sigan otras parecidas. Lo que he escrito sobre las especulaciones de los árabes es muy resumido”.<sup>793</sup> Asín Palacios envió un ejemplar de su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia sobre *al-Fiṣal* (1924), a Pinard de la Boullaye. Y, a su vez, Pinard le dijo que iba a escribir sobre la aportación de Asín Palacios cuando tuviera oportunidad. En 1927, Asín Palacios envió a Pinard el primer volumen de su libro *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. El 19 de julio de 1927, Pinard le escribió “he encontrado en mi correo, al regresar de Roma, su espléndido volumen sobre Ibn Ḥazm. Me gustará mucho poder señalar este bonito trabajo en la tercera edición de mi *L'étude comparée des religions*, que

---

<sup>791</sup> Van Gennep, Arnold, *La formación de las leyendas*, Guillermo Escobar (trad.), Buenos Aires, Editorial futuro, 1943, pp. 46 y 47.

<sup>792</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 560.

<sup>793</sup> Carta de Pinard de la Boullaye a Asín Palacios escrita en francés, en el archivo de los Epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios en el CSIC. ATN/FRA/07, carpeta 4, aparece en el catálogo que realizaron Manuela Marín y Fernando Mediano Sg. 3 P 330.

aparecerá hacia finales de 1928 “corregida y aumentada”. Me voy a Londres para consultar los libros que me faltan”.<sup>794</sup>

Pinard de la Boullaye añadió una entrada para señalar el papel de Ibn Ḥazm en la historia de las ideas en la tercera edición de su obra *L'étude comparée des religions* (1929). Hablando de los ensayos que estudian las sectas y las escuelas religiosas, Pinard dedica el tercer capítulo del primer volumen de dicho libro a la Edad Media, exponiendo las especulaciones musulmanas, judías y cristianas. Dentro de las aportaciones de los autores musulmanes, Pinard hizo un resumen de algunos puntos que estudió Asín en su libro sobre *al-Fiṣal*.<sup>795</sup> Asimismo, mostrando el interés en su obra, Pinard en su carta a Asín fechada 7 de abril de 1925, escribió “me pregunto si tiene en cuenta las controversias neoplatónicas, especialmente los ataques de Porfirio y Hierocles sobre las escritoras y las refutaciones que han suscitado. Es muy probable que Ibn Ḥazm haya utilizado en los escritos polémicos anteriores”.<sup>796</sup>

Conociendo así la obra de Asín Palacios y de Julián Ribera, Pinard mostró que ambos tuvieron unas considerables aportaciones en el campo del arabismo y en general en el estudio de la historia de las ideas, en su ensayo “Le mouvement historique en ethnologie” y también en la tercera edición de su libro *L'étude comparée des religions* (1929). En el capítulo VIII de esta obra, hablando de “Las Escuelas del siglo XIX hasta nuestros días”, Pinard mostró que “en España, varios eruditos han comprendido también las influencias de la fusión de los pueblos en el desarrollo”. Según él, los representantes de dicha escuela española son Ribera y Asín Palacios. Pinard resumió las reflexiones sobre el fenómeno de la imitación que presentó Ribera en su libro *Orígenes del Justicia de Aragón* (1897). Y concluyó que, pese a que las contribuciones de Ribera son “oportunas y meritorias”, no llegan a levantar “una metodología completa”.<sup>797</sup> Pinard señaló el mismo aspecto en la carta que envió a Asín Palacios fechada 7 de abril de 1925. En ella le preguntó a Asín “¿Usted cree que estas aportaciones [de Ribera] constituyen propiamente el esbozo de un método? Lo citan o lo preparan de lejos pero no lo definen”.

---

<sup>794</sup> Carta de Pinard de la Boullaye a Asín Palacios escrita en francés, archivo de Epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios en el CSIC. ATN/FRA/07, carpeta 4, aparece en el catálogo que realizaron Manuela Marín y Fernando Mediano Sg. 3 P 328.

<sup>795</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones, Ensayo crítico*, vol. I, pp. 115-117.

<sup>796</sup> Carta de Pinard de la Boullaye a Asín Palacios escrita en francés, en el archivo de los Epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios en el CSIC. ATN/FRA/07, carpeta 4, aparece en el catálogo que realizaron Manuela Marín y Fernando Mediano Sg. 3 P 329

<sup>797</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, p. 420, nota 258.

A continuación, empezó a mostrar a Asín las aportaciones del antropólogo francés A. de Quatrefages (1810-1892), y la escuela alemana del difusionismo.<sup>798</sup>

En cuanto a la aportación de Asín Palacios, Pinard señala que no se siente lo “bastante competente para juzgar si la aplicación que hace del método cuando afirma la influencia de la escatología musulmana sobre la Divina Comedia es verdaderamente concluyente”.<sup>799</sup>

Este vivo dialogo entre Asín Palacios y Pinard de la Boullaye, aparecido tanto en los epistolarios como en las obras publicadas, muestra cómo Asín Palacios buscaba incorporar la obra de los arabistas españoles en el mundo intelectual europeo y, más en concreto, en las discusiones de los intelectuales católicos de su época. Con lo cual, le interesó enviar a Pinard ejemplares de sus obras y también de las de Ribera con el fin de difundir sus tesis fuera de España, dentro de unos círculos que no son precisamente arabistas.

#### *10.3.2. La imitación de una fuente común sin contacto entre los autores*

Negando la hipótesis de la coincidencia casual, el paralelismo psicológico y la generación espontánea de las ideas, Asín Palacios se acercó cada vez más a la hipótesis de la imitación para interpretar las analogías entre los fenómenos culturales. Y así se preguntó: “¿Podrán explicarse las analogías señaladas por imitaciones paralelas que ambos hicieran de un modelo común?” Asín Palacios se refería aquí a las analogías entre Ibn Rušd y Santo Tomás de Aquino, y el modelo común en este caso de Aristóteles. Desarrollando su argumento, Asín afirmó que es cierto que tanto Ibn Rušd como Santo Tomás habían consultado las obras de Aristóteles, pero no podemos decir que Santo Tomás desarrollara sus teorías basándolas en el libro *De Anima* de Aristóteles solo, sin tener en cuenta de que desde el siglo XIII “el libro *De Anima* fue revelado a los escolásticos por medio de las traducciones latinas de los comentarios de Averroes”.<sup>800</sup>

Asín Palacios mostró que la hipótesis de beber de una fuente común sin demostrar contactos entre los autores es inaceptable en este caso, dado que las ideas en Aristóteles no tuvieron los mismos matices que aparecieron en Santo Tomás. Así que, sólo por vía

---

<sup>798</sup> Carta de Pinard de la Boullaye a Asín Palacios escrita en francés, en el archivo de los Epistolarios de Julián Ribera y Asín Palacios en el CSIC. ATN/FRA/07, carpeta 4, aparece en el catálogo que realizaron Manuela Marín y Fernando Mediano Sg. 3 P 329

<sup>799</sup> Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las religiones*, vol. 1, p. 420, nota 258.

<sup>800</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 310.

de Ibn Rušd podemos interpretar la manifestación de unas ideas en Santo Tomas como “la doctrina armónica de las dos verdades (que) no puede tener ni siquiera ese remoto origen común, porque el Estagirita no se preocupó jamás de tales problemas teológicos”.<sup>801</sup>

### *10.3.3. La hipótesis de la imitación directa*

Asín Palacios mostró que sólo “por exclusión” de las dos primeras posibilidades; la de la generación espontánea y la de imitación de una fuente común, se confirma la posibilidad de “la imitación directa”, como “explicación científica del fenómeno de analogía”. En su mayor parte, la tesis de Asín Palacios estriba en mostrar las analogías entre el pensamiento musulmán y la escolástica cristiana, y por consiguiente afirmar la imitación y las influencias que recibió el cristianismo del islam, puesto que el contacto entre ellos, según él, ya “es real e históricamente demostrado”.<sup>802</sup>

Es preciso tener en cuenta que Asín Palacios puso de relieve el papel de la imitación para interpretar las analogías, no solamente en las composiciones literarias, sino también para explicar las semejanzas en el arte, en la ciencia, en la política, etc., ... Asimismo, afirmó que “sin la imitación de modelos anteriores, no cabría lograr... obras acabadas, finas y perfectas... y todo progreso sería imposible”.<sup>803</sup> En uno de sus primeros trabajos en 1903, Asín Palacios ponía ya de manifiesto que las condiciones necesarias para demostrar la “*imitación*” “muy verosímil... y evidente” son dos: primero, mostrar “la semejanza entre las doctrinas”, y segundo confirmar “la *convivencia* de ambas instituciones religiosas en unos mismos países”.<sup>804</sup> La primera condición representa una evidencia textual, mientras que la segunda, la de la “*convivencia*”, es una prueba histórica de los contactos entre dos religiones. La “*convivencia*” en su sentido general sirve como evidencia histórica dado que, en muchos casos, resulta difícil demostrar el contacto entre dos autores determinados. Hemos mostrado ya que el uso del concepto de la “*convivencia*” aquí es muy significativo dado que Asín puede ser el primer arabista que utilizara este término, y que más tarde el término fue popularizado gracias a las obras de Américo Castro. Y hasta hoy en día se usa en muchos discursos tanto historiográficos como políticos. Es importante también observar que el término fue aprovechado en los

---

<sup>801</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 310.

<sup>802</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, pp. 308 y 310.

<sup>803</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 538.

<sup>804</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, pp. 210 y 211.



discursos más recientes para analizar diferentes aspectos del multiculturalismo en la sociedad andalusí. En cambio, Asín usaba el término para demostrar su hipótesis sobre las influencias y los procesos de la imitación entre la tradición musulmana y la cristiana. A Asín no le interesaba hablar sobre multiculturalismo, dado que él veía que todas las ideas y los fenómenos culturales, literarios, religiosos... en el islam y el cristianismo se generan de una única fuente, y que después se van transmitiendo a lo largo de la historia. La convivencia aquí interpreta estos procesos de transmisión e imitación.

En su libro, *La escatología musulmana en la Divina Comedia seguida de la historia y crítica de una polémica* (1924), aun reconociendo la dificultad de mostrar los contactos históricos entre los autores, Asín planteó tres condiciones, que deben cumplirse para mostrar la imitación entre dos autores y para acreditar “la certeza moral que cabe en los problemas históricos”. En primer lugar, buscar las “analogías o semejanzas en cantidad tamaño y de calidad tan típica, que sea moralmente imposible explicarlas por mera coincidencia casual o por paralelas derivaciones de un común modelo”. En segundo lugar, mostrar “la anterioridad cronológica del supuesto modelo, con respecto a su copia o imitación”. En tercer lugar, averiguar si “entre el hipotético modelo y la copia existiera un tan profundo abismo de separación física y moral, un tal divorcio en cuanto al especio y en cuanto al espíritu, que la comunicación resulte moralmente imposible”<sup>805</sup>

Es preciso señalar que Asín Palacios no concedió a las tres condiciones la misma importancia. De hecho, estimó que las dos primeras representan “la verdadera clave del problema”, y “la tercera, en cambio, sin dejar de tener su importancia, es de un interés más accesorio”. Es decir, si la historia no nos ofrece los datos que afirman el contacto entre dos autores, o si nos muestra informaciones “vagas e inciertas” sobre estas relaciones históricas, las analogías y las semejanzas “tan típicas, tan concretas y estrictas” entre el modelo y la copia no “perderían su fuerza probatoria” en demostrar el fenómeno de la imitación.<sup>806</sup> Además, Asín Palacios mostró que “los folkloristas” son conscientes de que un motivo literario, un cuento, o un “carácter del protagonista” circula en “varias literaturas, reapareciendo en diferentes épocas y países, más o menos disfrazado y alterado por adaptación a la psicología y a las costumbres de los pueblos que lo copian.” Pero al mismo tiempo conserva ciertos aspectos con sus precedentes. En algunos casos, el historiador no puede afirmar con las pruebas históricas el hecho del contacto, pero eso

---

<sup>805</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 357.

<sup>806</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 357 y 358.

no impide la hipótesis de la transmisión del conocimiento y la imitación. En este caso la “tradición oral” tiene mayor importancia en la difusión de las ideas.<sup>807</sup>

En este contexto, Asín Palacios puso de relieve que la manifestación de los aspectos singulares que resisten y carecen de ninguna interpretación en su tradición, su manifestación en otra tradición se considera un síntoma de la imitación. Como ejemplo de estos aspectos singulares, Asín Palacios mostró que Santo Tomás fue el primero que defendió “la *posibilidad* de la creación *ab aeterno* en frente de todos sus contemporáneos,..., esta opinión singularmente de Santo Tomás, no pudo tener otra génesis que la siguiente: Averroes enseña que *de hecho* el mundo existe *ab aeterno*, aunque producido por Dios; Santo Tomás advierta la fuerza de las razones del filósofo cordobés, pero ve que su tesis contradice taxativamente á la revelación cristiana. En tal conflicto, adopta un término medio: *de hecho*, el mundo comenzó á existir en el tiempo por creación *ex nihilo*; pero Dios *pudo* crearlo desde la eternidad; solo por la fe puede sostenerse la creación temporal; la razón es incapaz de demostrarla”.<sup>808</sup>

También, Asín Palacios mostró que “las concepciones imaginativas” acreditan más la autenticidad del fenómeno de la imitación. Por ser “tan ricas en número y tan varias en tipo como los objetos mismos, la coincidencia concreta entre los pormenores de dos concepciones imaginativas de una idea es moralmente imposible que surjan en dos cerebros sin relación que los una”. Así también, explicó que dos autores que viven en lugares distintos, no son capaces de crear una concepción imaginaria determinada sin haber tenido contactos entre ellos, “¿quién sería capaz de concebir y enumerar *a priori* todos los infinitos juegos y combinaciones que la fantasía humana puede formar con las imágenes de los objetos reales, incontables ya en sí mismos, que los sentidos externos le suministran?” Si propusiéramos esto, habría pretendido un milagro contrario a las leyes matemáticas que rigen el cálculo de probabilidades” En cambio, “las doctrinas abstractas... son limitadas en número” algo que permite explicar las analogías ente ellas como “fruto de... la común psicología mental”.<sup>809</sup>

De hecho, pese de la escasez de los datos históricos que afirman los contactos entre los autores, Asín Palacios mostró que las analogías tan típicas y singulares entre los

---

<sup>807</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 536. Asín aquí hizo referencia a Busken Huet, Gédéon, *Les contes populaires*, París, flammation, 1923.

<sup>808</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológicos de Santo Tomás”, p. 316.

<sup>809</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 358

textos, gozan de la potencia y el valor suficientes para demostrar la imitación de un autor a otro. Por ello, ponía énfasis en exponer las analogías entre los textos, y en cambio prestó menos atención a demostrar los contactos históricos entre los autores, como veremos en las series ideales que construía.

#### 10.3.3.1. Argumentos de las ciencias de la lógica

En este sentido, Asín Palacios exponía que el método de las *concordancias* y *diferencias*, llevado a cabo por los modernos lógicos ingleses, es el método “verdaderamente científico”, que podemos utilizar para mostrar las analogías entre los textos. Podemos observar que Asín Palacios ponía énfasis en que todas las soluciones y los planteamientos que ofrecía residen en una base científica y no son inspiradas en reflexiones suyas. En este sentido, Asín quería poner de manifiesto que el proyecto que estaba construyendo era científico y disfrutaba de bases sólidas de manera que ofrecía una contribución original y novedosa en la historiografía europea donde podía ser competitivo.

El ejemplo que muestra Asín Palacios al respecto, es comprobar si las ideas de la escolástica cristiana del S. XIII fueron fruto de la escolástica del S. XII y de la filosofía griega, o fueron fruto de la imitación de la filosofía musulmana medieval. El procedimiento consistió en realizar una comparación entre todas “las ideas filosóficas, teológicas y místicas de los escolásticos cristianos de occidente anteriores al siglo XII” y “los escolásticos del siglo XIII”. Las semejanzas entre ellas no representan ningún problema, puesto que muestran que dichas ideas existían ya en la escolástica del S. XII. En cambio, tenemos que investigar las diferencias, y mostrar si tienen su origen en la filosofía musulmana o no. Aplicando este método de las concordancias y diferencias, podemos poner de manifiesto “en concreto” las ideas de la escolástica cristiana del siglo XIII “que se deben a la civilización helénica” y las que se deben a la influencia musulmana. También podemos mostrar “otros canales, no tan copiosos, pero si tan reales, de imitación, v. gr., la del pensamiento sirocristiano, persa, hebraico y hasta indio” y por último aclarar “los residuos de originalidad que deban reconocerse al islam, es decir, lo que él, de su propio fondo, aportó al progreso de las ideas”.<sup>810</sup> Según lo que hemos mostrado, Asín Palacios va a armar su tesis sobre las analogías entre las ideas y la

---

<sup>810</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, pp. 204-206. Vamos a desarrollar este punto más en el apartado de las técnicas utilizadas por Asín Palacios en la historia de las ideas.

imitación con muchas herramientas sacadas de varias disciplinas, tal y como acabamos de ver en el caso de la lógica.

#### 10.3.3.2. Argumentos basados en la tesis de la probabilidad del cardenal Newman

Armada su tesis sobre las influencias y la imitación directa de un autor a otro con las afirmaciones y argumentos científicos, Asín mostraba que los estudios históricos disfrutaban de un sentido de probabilidad. Nuestro autor fue consciente de que su trabajo no ofrecía pruebas definitivas a un problema, pero tampoco debía ofrecerlas porque, para él, los estudios históricos, literarios, artísticos, etc.,...y, en general las Humanidades son de índole diferente de las ciencias; la física, las matemáticas, etc.,... Asín Palacios expresó la importancia del principio de la probabilidad claramente con las siguientes palabras: “confieso que jamás aspiré a lograr con mi demostración esa evidencia plena y absoluta, por la sencilla razón de que la certeza física y matemática no es patrimonio de las ciencias históricas.” Por lo tanto, proclamó que “los juicios” en las Humanidades “se construyen mediante probabilidades” y que su valor es “aproximativo”, mientras que los estudios científicos estaban en las pruebas definitivas.<sup>811</sup>

“El único método” según Asín para la investigación en los materiales históricos y literarios se basa en “*solicitar* la adhesión de la voluntad, mediante un cúmulo tal de verosimilitudes, que, haciendo las veces de prueba plena, decidan al entendimiento a prestar su ascenso.” Asín Palacios consideró este proceso como un “acto voluntario de fe razonable, como el de la fe religiosa, que se apoya en un cúmulo de motivos de credibilidad”. Asín Palacios tenía como referencia a esta perspectiva el libro *The Grammar of assent*. Newman en esta obra expresaba su teoría sobre la “certeza moral en el espíritu”, que no se alcanza por medio de “premisas abstractas y universales, ni con sujeción a las leyes estrictas del silogismo deductivo”, sino que a través de “la resistencia de la voluntad al asentimiento, por medio de un gran número de motivos concretos de credibilidad, incapaz cada uno por sí solo de producir la convicción, pero invencibles si se toman conjunto, porque unos a otros se ayudan y fortalecen mutuamente, multiplicando, más que sumando, su fuerza de mostrativa.”<sup>812</sup> Sobre la probabilidad, Newman escribió que “los hombres prudentes determinan su juicio por lo probable, lo

---

<sup>811</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* P.550

<sup>812</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 550 y 551. Asín citó a Newman, *grammar of assent*, parte 2, c. 7: 2, IV y c. 8: 1, II.

seguro, lo más verosímil, lo que más les impresiona y les mueve. Ni pueden poseer ni necesitas la certeza, más aún, ni siquiera la buscan. Si el campo de la certeza es tan restringido y el de la opinión es tan inmenso, se explica que comúnmente se diga que la probabilidad es guía de la vida.”<sup>813</sup>

En este contexto, Juan Zaragüeta resalta el hecho de que Asín Palacios tenía el libro de *Gramática del asentimiento* como base en el que “le ligaba cierta afinidad mental que se traducía hasta en los principales metodológicos con que enjuiciaba los resultados de sus investigaciones documentales en los inexplorados campos de la literatura musulmana.”<sup>814</sup> Es por esa razón por la que el orientalista francés Massignon consideraba que la metodología de Asín Palacios es “newmanienne”.<sup>815</sup>

Este sentido de probabilidad en los estudios literarios e históricos no impidió a Asín utilizar herramientas metodológicas de las ciencias de la lógica y la física como hemos visto. Ello muestra la importancia que dio Asín a construir un proyecto intelectual con bases científicas cuyas conclusiones eran probables debido al material que analizaba. Después del análisis de los principios teóricos que empleaba Asín Palacios, es preciso mostrar las cadenas ideales que construía aplicando estos fundamentos.

#### **10.4. Algunas cadenas de transmisión de las ideas que construyó Asín Palacios**

Nuestro objetivo en el presente punto es destacar las líneas generales de las cadenas de la transmisión de las ideas que reconstruyó Asín Palacios, principalmente entre el pensamiento musulmán y el cristiano. Asín Palacios buscaba las semejanzas entre las ideas, las metáforas, las figuras geométricas y los términos que utilizaron los autores para reconstruir relaciones entre ellos, y, por consiguiente, esbozó el camino de los contactos entre distintas culturas.<sup>816</sup>

Analizamos aquí las publicaciones de Asín Palacios desde su primer ensayo publicado en 1899 hasta el libro *Abenházam y su historia crítica de las ideas religiosas*,

---

<sup>813</sup> Newman, John Henry, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Trad. Y Intro. Josep Vives, Encuentro, Madrid, 2010, pp. 198 y 199.

<sup>814</sup> Zaragüeta Bengoechea, Juan, "Necrología del Excmo. Sr. D. Miguel Asín Palacios, Académico de número y Cen (Estudio bio-bibliográfico)", Separata de *Anales de la Real academia de ciencias morales y políticas*, Madrid, 1952, 44 pp. pp. 181, 182.

<sup>815</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 550.

<sup>816</sup> Asín Palacios basa su tesis en la analogía de los términos en sus artículos: “Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanes”, En cuanto a las semejanzas en las figuras geométricas, véase: “Mohídin”.

(cuyo primer volumen data de 1927). En algunos casos, estudiamos obras publicadas después de 1927, siempre y cuando sean importantes y ofrezcan datos nuevos al respecto. Me propongo primero mostrar los límites de estas cadenas ideales tanto en su dimensión temporal como geográfico.

Como ya vimos anteriormente, en su ensayo “Mohidín” (1899), Asín Palacios mostró que el propósito de su tesis doctoral era estudiar la figura de al-Gazālī en su entorno musulmán. Menéndez Pelayo, uno de los miembros del tribunal de su tesis, le había aconsejado que ampliara el enfoque de su estudio para estudiar las influencias de al-Gazālī en la filosofía escolástica cristiana del S. XIII. Teniendo muy en cuenta esta recomendación, Asín Palacios se dedicaba a estudiar los vínculos del pensamiento musulmán tanto en Oriente como en al-Andalus, con el cristiano y a poner de manifiesto el hilo que los une “sin solución de continuidad”.<sup>817</sup> Son de mayor importancia las informaciones que podemos encontrar al respecto en la correspondencia entre Asín Palacios y Menéndez Pelayo. En una carta fechada 19 de mayo de 1896, es decir menos de un mes después de la defensa de su tesis doctoral, Asín Palacios escribió a Menéndez Pelayo, pidiéndole “indicarme algunas ampliaciones en mi trabajo, darme nota de las citas que de *Algazzali* se hace, así en el *Pugio Fidei* de Fray Raimundo Martí como en las obras de Ramón Lull, con el fin de que yo pudiese estudiar, con el *Tahafut* a la vista, las influencias que de éste se hayan ejercido en aquéllas”.<sup>818</sup> A finales de enero de 1897, Menéndez Pelayo envió a Asín Palacios sus notas sobre las citas y las referencias que hizo Raimundo Martí a al-Gazālī.<sup>819</sup> Nuestro autor ha sido fiel de la sugerencia de su maestro en toda su labor hasta sus últimos libros. De hecho, en su libro *Huellas del islam* publicado en 1941, afirmó que “todos mis ensayos tendieron, en efecto, a demostrar los influjos del pensamiento islámico en la cultura cristiana occidental, a la vez que, recíprocamente, el caudal, no menos copioso, de influjos que el islam recibió de la cultura clásica y cristiana en el Oriente”.<sup>820</sup>

Asín Palacios, a lo largo de sus obras, va construyendo estas series enormes de transmisión de las ideas que se extienden desde los filósofos griegos y los santos Padres de la iglesia en Oriente, pasan por la civilización musulmana en Oriente y en al-Andalus, y llegan al pensamiento cristiano occidental tanto escolástico como ilustrado. De hecho,

---

<sup>817</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 217 y 219.

<sup>818</sup> González Palencia, “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, pp. 392 y 393.

<sup>819</sup> González Palencia, “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, pp. 396-398.

<sup>820</sup> Asín Palacios, *Huellas del islam*, p. 7.

va juntando los eslabones de estas cadenas según el material que encuentra y los documentos a los que tiene acceso, como veremos según el desarrollo de su investigación.

En las publicaciones de Asín Palacios, proponemos que hay unas figuras principales que representan los pilares fundamentales de la marcha de las ideas en el pensamiento musulmán y el cristiano. En cuanto al ambiente musulmán, podemos fijar estos cinco autores: Ibn Masarra (883- 931), Ibn Ḥazm (994-1064), al-Gazālī (1058-1111), Ibn Rušd (1126-1198), e Ibn ‘Arabī (1165-1240). También, podemos determinar otros menos importantes y menos estudiados como al-Ġāḥiẓ (667-868), Rāḡib de Ispahan, etc, ... En cuanto al ambiente cristiano, consideramos Raimundo Martí (1230-1284), Santo Tomás de Aquino (1224-1274) y Raimundo Lulio (1232-1315) figuras centrales frente a otros menos relevantes. Nuestro análisis se centrará en estudiar estas figuras que las consideramos centrales en la tradición musulmana en la obra de Asín Palacios. En muchos casos, Asín Palacios distinguía las figuras más importantes y menos relevantes, dependiendo del papel que desempeñaron en transmitir unas ideas o una tradición filosófica extranjeras a su patria.

Asín Palacios sugirió que hay tres grandes tendencias del pensamiento teológico-filosófico en las religiones monoteístas, que podemos distinguir según su acercamiento al neoplatonismo o al aristotelismo, con respecto a la tesis de la armonía entre la ciencia y la fe. La primera tendencia reaccionó contra Aristóteles, y se manifestó en la tradición musulmana a través de las obras de al-Gazālī (1058-1111), en la judaica a través de Hehuda Leví (1070- 1141); y en la cristiana a través de la escuela agustiniana; sobre todo: Alejandro de Hales (1185-1245) y Guillermo de Auvernia (1190-1249).

La segunda tendencia reivindica una postura más o menos explícita entre la ciencia peripatética y la revelación. Los *falāsifa* son los representantes de esta postura en el islam, Ibn ‘Yabīrūl (1020-1058) destaca en la tradición judía, mientras que en el cristianismo aparece el averroísmo de Siger de Brabante (1240-1285). La tercera tendencia se caracteriza por la síntesis armónica entre la razón y la fe, con sus representantes: Ibn Rušd (1126-1198), Maimónides (1135-1204) y Santo Tomás de Aquino (1224-1274).<sup>821</sup>

Según Asín Palacios, estas tres tradiciones son las que “sobrevivieron” a lo largo de los siglos en diferentes ambientes, así como son las tres vías grandes del pensamiento

---

<sup>821</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p.272. Podemos encontrar una versión más desarrollada de esta clasificación en su *Abenmasarra y su escuela*, que vamos a exponerla en la parte de las series ideales sobre Ibn Masarra.

humano, de tal forma que cualquier filosofo tiene que pertenecer a una de ellas. Me propongo ahora mostrar las cadenas de transmisión de las ideas que construyó Asín Palacio según las siguientes figuras: Ibn ‘Arabī, Ibn Rušd, Ibn Massara, al-Gazālī e Ibn Ḥazm.

#### 10.4.1. *Ibn ‘Arabī*

En su tesis doctoral Asín Palacios ponía de relieve la figura filosófica “sobresaliente” de Ibn ‘Arabī y su papel fundamental en construir “el cuadro” de las relaciones entre el pensamiento musulmán y el cristiano, gracias a sus ideas organizadas y sistemáticas. Asín Palacios dedicó su primer trabajo, después de defender su tesis, a estudiar Ibn ‘Arabī, una figura que fue el tema de muchos futuros trabajos suyos.<sup>822</sup>

En su artículo “Mohidín” (1899),<sup>823</sup> defendía “las probables relaciones de Raimundo Lulio con los sufíes musulmanes en general” y específicamente con Ibn ‘Arabī. Así también, sugirió que estos vínculos van a rellenar un hueco en la construcción tan amplia de “las relaciones de la escolástica con la filosofía árabe”.<sup>824</sup> La hipótesis de la probable relación entre Ibn ‘Arabī y Raimundo Lulio estriba en la existencia de una figura geométrica que representa “la identificación de la criatura con el Criador” en el opúsculo *De auditu kabbalistico*, y en el tratado *Lamentatio philosophia contra averroístas* de Raimundo Lulio, y en el libro de *al-Futūḥāt* de Ibn ‘Arabī.<sup>825</sup> Esta figura es un síntoma del sistema místico-panteísta cuyo origen se encuentra en el “neoplatonismo alejandrino”, un aspecto que Asín va desarrollando en un trabajo posterior. A la luz de esta relación, tanto entre el neoplatonismo e Ibn ‘Arabī, como entre Ibn ‘Arabī y Raimundo Lulio, Asín Palacios llegó a la conclusión de que Raimundo Lulio “tuvo un mérito grandísimo, quizá el mayor de su obra filosófica: el de hacer entrar en el corriente de las ideas cristianas medievales, purificado de su levadura musulmana, un producto que quizá no era otra cosa más que transformación musulmana de antigua filosofía cristiana”.<sup>826</sup> Para Asín Palacios, Ibn ‘Arabī goza de una función explicativa de “lo que en Lulio aparece como mero detalle de secundaria importancia, y que en su

---

<sup>822</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 221.

<sup>823</sup> En el mismo volumen del Homenaje a Menéndez Pelayo había otro estudio de Ribera que estudia Raimundo Lulio y su posible relación con Ibn ‘Arabī.

<sup>824</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 221 y 255.

<sup>825</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 222, 223 y 246.

<sup>826</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 254, 255.



probable maestro es nada menos que la base de todo un sistema místico-panteísta,” así como de una función comunicativa entre Raimundo Lulio y el legado cristiano.<sup>827</sup> Según esta perspectiva, Asín Palacios no consideró la imitación de Raimundo Lulio aspecto negativo. En cambio, favorecía el papel que desempeñó Raimundo Lulio, que no es otra cosa sino introducir en la filosofía cristiana de la Edad Media algunas de las principales ideas de la filosofía cristiana oriental a través de la mística musulmana, y recuperar el hilo del sistema místico-panteísta, que se rompe en la tradición cristiana antes de Raimundo Lulio.

En el XIV Congreso de los Orientalistas en Argelia en 1905, Asín Palacios participa con un estudio titulado “La psicología según Mohidin Abenarabi”, donde estudia la relación entre Ibn ‘Arabī y el neoplatonismo respecto al tema de la psicología.<sup>828</sup> La teoría de la iluminación mística de Ibn ‘Arabī, según Asín Palacios, es “copia casi servil de Plotino”. Así también, “toda la teoría panteísta sobre la unidad del intelecto” la exponía Ibn ‘Arabī con las mismas palabras de Plotino, basándola en el “teorema platónico: lo múltiple tiene su raíz en lo uno”.<sup>829</sup> Este caso representa la “supervivencia en la historia de las ideas”. De hecho, “un musulmán... educado en Occidente, y en pleno siglo XIII, repita con tal exactitud las ideas y hasta las palabras del autor de las *Enéadas*, que se le podría apellidar con razón el Plotino musulmán”. Es cierto, mostró Asín Palacios, que ya están reconocidas las influencias de los alejandrinos en “los estudios sobre la filosofía arábica” como en Avicena e Ibn Rušd, “cuyo neoplatonismo es... de segunda mano”. La nueva aportación de Asín Palacios consiste en investigar las influencias de “la genuina tradición plotiniana [no en los filósofos musulmanes, sino]... en la copiosa é intrincada literatura de los sufíes, ixraqúes y demás sectas místicas”, como por ejemplo en Ibn ‘Arabī.<sup>830</sup> En este punto, Asín Palacios cita el libro de *Ciencia Española* vol. II de Menéndez Pelayo, donde éste afirmaba que “la filosofía ibérica ortodoxa es crítica y armónica, y la heterodoxa es panteísta y, como tal, cerrada y exclusivista”.<sup>831</sup> Según eso, Asín quiso demostrar que el hilo místico- panteísta no se rompe en toda la tradición ibérica tanto musulmana en Ibn ‘Arabī, como cristiana en Raimundo Lulio.

---

<sup>827</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 246.

<sup>828</sup> Asín Palacios, “La psicología según Mohidin Abenarabi”, pp. 81 y 82.

<sup>829</sup> Asín Palacios, “La psicología según Mohidin Abenarabi”, pp. 93 y 116.

<sup>830</sup> Asín Palacios, “La psicología según Mohidin Abenarabi”, pp. 147 y 148.

<sup>831</sup> Asín Palacios, “Notas”, *Revista de Aragón*, febrero, 1903, p. 139. Alude Asín Palacios a esta referencia bajo la Notas, de la Revista de Aragón, refutando las ideas que anuncia Mosen Salvador Bové en su *La filosofía nacional de Catalunya*, Barcelona, 1902.

Es preciso mostrar cómo se manifiesta la figura de Raimundo Lulio en otro artículo titulado “El lulismo exagerado” 1906. En “Mohidín” 1899, Asín Palacios puso de relieve el papel de un “potente metafísico, místico y moralista cristiano español, como Lulio, muda esfinge hasta ahora para gran número de investigadores”. Su objetivo era mostrar las semejanzas y los contactos entre Lulio, Alberto Magno y Raimundo Martín con la filosofía musulmana. Según Asín, estos vínculos interpretan el “legítimo progreso” de la literatura filosófica contemporánea, y representan el único camino para “avanzar a la filosofía cristiana más y mejor”.<sup>832</sup> Según eso, la aportación de Raimundo Lulio sale favorecida, pues, tuvo “un mérito grandísimo”, tal y como hemos visto.

Un poco más tarde, en 1906, Asín Palacios publicó un artículo titulado “El lulismo exagerado”, donde criticó las aportaciones del grupo de los escritores eclesiásticos que redactaron los artículos de la *Revista luliana*. El grupo incluyó a dos autores: el primero fue Salvador Bové Salvador (1869-1915), director de la *Revista luliana* y canónigo en la Seo de Urgell. Bové Salvador fue un clérigo católico catalán, que reivindicaba todo tipo de estudio sobre la filosofía nacional de Cataluña. En su libro *La filosofía nacional de Catalunya*, publicado en 1902 mostraba que la filosofía catalana tenía sus orígenes en Raimundo Lulio.<sup>833</sup> El segundo de este grupo es Diego Ruiz (1881-1959) el autor del libro *Lull, maestro de definiciones, nueva disertación sobre los principales del método en la historia de los sistemas* (1906). Ambos autores, según Asín Palacios, pretendían demostrar que las doctrinas del “filósofo de Cataluña Ramón Lull, pueden servir para una restauración del escolasticismo medieval, adaptándolo a las modernas tendencias de la filosofía”. Así también, uno de ellos mantenía una postura aún “más radical”, que creía que Lulio representa tanto “la cumbre de los sistemas filosóficos como el maestro indiscutible de la Europa moderna”.<sup>834</sup>

Asín Palacios refutaba esta opinión, y mostraba que la polémica religiosa de Raimundo Lulio era mucho más grande y relevante que su aportación filosófica. Incluso, las polémicas que exponía en su libro *Arte* “en vez de forjarlo con elementos propios o

---

<sup>832</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 255 y 256.

<sup>833</sup> Para más información sobre esta figura véase <http://www.filosofia.org/ave/001/a310.htm>, última visita 7/9/2016.

<sup>834</sup> Asín Palacios, Miguel, “El Lulismo exagerado”, *Cultura española*, vol. II, 1906, pp. 533-541, pp. 535-537. Diego Ruiz muestra que la filosofía de Raimundo Lulio se puede relacionar con “los idealistas (Spinoza, Descartes, Berkeley, Mallebranche) ... porque todos buscan un *primum principium demonstrationis*; todos los sensualistas (Condillac, Locke) aspiran como Lull á la experiencia: Liebnitz, porque concibió el plan de una enciclopedia, es un luliano incondicional; Kant á pesar de todo su cristianismo, engendró sistemas en que la tendencia a unificar las categorías es una remembranza luliana”.

exclusivamente cristianos, procuró Lull, como hábil polemista, ir a buscarlos en el fondo de la teología musulmana, cuyos dogmas quería combatir. De esta manera, sus argumentos *ad hominem* no admitían retorsión para los musulmanes, que es lo que se proponía”. Así Palacios mostraba que han pasado ya “siete largos siglos” de críticas y estudios sobre Raimundo Lulio, sin darse cuenta de su “tamaño plagio”, debido a la falta de “conocer las fuentes arábicas en que bebió Lull su originalísimo sistema”. Así también, ponía de manifiesto que Raimundo Lulio en su *Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni*, redactado en Berbería, ponía “en la boca del musulmán Hamar un sistema teológico”, que después volvía a usar en su *Ars* con sus mismos elementos, y concluyó que “la imitación, después de esto, es innegable, y no debe extrañar”.<sup>835</sup>

Hay algunos aspectos que debemos subrayar al respecto. En primer lugar, el artículo “El lulismo exagerado” no tiene como objetivo, estudiar la obra de Lulio en sí, sino que pretendía refutar la perspectiva “nacionalista” de los escritores catalanes.<sup>836</sup> Así Palacios pensaba que estos autores catalanes quisieron hacer de Lulio la figura del filósofo catalán incomparable y a base de su filosofía desarrollaron una restauración de la filosofía contemporánea. Pero su labor resulta “desorientada”, y representa una de “las violentas deformaciones” debido a su “ansia de identificarse con el pensamiento europeo,” antes de buscar los orígenes de este filósofo.

En segundo lugar, para refutar la tesis de dichos autores catalanes, Así Palacios empleó términos como “*plagio*” e “*imitación*” en sentido negativo para quitar el mérito de la obra de Raimundo Lulio. Así Palacios sugirió dos enfoques para el estudio de Raimundo Lulio; uno hacia el pasado que pretendía recuperar “el hilo conductor de los sistemas sufíes” que destacan en Raimundo Lulio en vez entrar en el “intrincado laberinto del arte luliano”; otro que hacia el futuro pretendía aprovechar “esos entusiasmos (para) remozar la gloriosa tradición del pensamiento balmesiano”.<sup>837</sup>

Jaime Balmes desempeñaba un papel muy importante en el pensamiento filosófico conservador en España en la primera mitad del siglo XIX.<sup>838</sup> En aquel momento, que,

---

<sup>835</sup> Así Palacios, “El Lulismo exagerado”, pp. 538 y 539.

<sup>836</sup> Sobre la polémica entre Así Palacios y Salvador Bové acerca del tema de los orígenes musulmanes de la filosofía de Raimundo Lulio véase: Rourera I Farré, Lluís, *Escrips i polèmiques del Lullista*, Salvador Bové (1869-1915), Barcelona, Instituto de estudios catalanes, 1986, pp. 109 y 110.

<sup>837</sup> Así Palacios, “El Lulismo exagerado”, pp. 539 y 540.

<sup>838</sup> Jaime Luciano Balmes (1810-1848), filósofo y sacerdote catalán, nació en Vich. Estudió teología en el seminario de Vich y luego en la Universidad de Cervera con un grupo de profesores jesuitas fieles al tomismo. Se ordenó sacerdote en 1934, y al siguiente año se doctoró en teología. Desde 1836-1841, ocupaba una cátedra de matemáticas en la Universidad de Vich, y mientras tanto estudiaba a fondo las obras de

según Menéndez Pelayo, la filosofía escolástica sufría una decadencia y pobreza grave, Balmes quien no pertenecía a ninguna escuela filosófica, intentaba dialogar con filósofos como Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814) y Schelling (1775-1854) sobre los temas del racionalismo y el idealismo. Intentaba plantear “un conjunto de doctrinas fundamentales” para responder las preguntas que surgían con la “revolución industrial... y el capitalismo naciente”. En este sentido, sus obras adaptaban una posición moderada y se consideraban la preparación de la restauración escolástica en Europa y sobre todo el neotomismo en España, que hemos expuesto sus circunstancias en el capítulo octavo de nuestra tesis.<sup>839</sup> Gran parte de sus obras se enmarcan en los apologeticos, y en ello destaca su estudio *El Protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842).

Menéndez Pelayo apreciaba la tendencia filosófica de Balmes quien se manifestaba en sus obras “siempre laudatoriamente”.<sup>840</sup> Balmes aunque no pertenecía directamente al neoescolástica, según Menéndez Pelayo “mereció el nombre de discípulo del Doctor Angélico” más que otros tomistas que escribían principalmente sobre *Summa theologiae*, ya que Balmes fue el filósofo moderno que podía “acomodar la doctrina escolástica *de legibus y de iustitia et iure* a las condiciones didácticas del tiempo presente.”<sup>841</sup> Según ello, Menéndez Pelayo advertía que Balmes “pudiera ser el restaurador de la filosofía española”. Así, señalaba que “¡Qué distinta hubiera sido nuestra suerte si el primer explorador intelectual de Alemania, el primer viajero filósofo que nos trajo noticias directas de las Universidades del Rhin, hubiese sido don Jaime Balmes y no don Julián

---

Santo Tomás y otros escolásticos. En 1841, se trasladó a Barcelona para poder conectarse mejor con los entornos culturales. Y desde esta fecha hasta su muerte, se dedicaba a la escritura. Concedía mucha importancia a exponer su pensamiento en las revistas que tenían gran difusión entre el público. Fundó la revista *Civilización* en 1841, y dos años más tarde fundó la revista *La sociedad*. Tuvo varios viajes a Francia, Inglaterra y Bélgica para poder conocer de cerca la cultura, los movimientos sociales y varias tendencias de la filosofía moderna. Balmes nunca pertenecía a la neoescolástica. Entre sus libros destaca *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones en la civilización europea* (4 vols. 1842-1844), donde ponía de relieve la influencia del catolicismo en la sociedad. Aunque apreciaba mucho las ideas de Santo Tomás de Aquino, él no pertenece a ninguna escuela filosófica. Fraile G. "Balmes, Jaime Luciano". *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Vol. 2. Detroit: Gale, 2003. 32-33. *Gale Virtual Reference Library*. Web. 6 May 2015. Valverde, Carlos, “Jaime Balmes (1810-1848)” en Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, tomo I Nuevos enfoques en el siglo XIX, Madrid, Encuentro Ediciones, 1993, pp. 643-659, pp. 643-645.

<sup>839</sup> Valverde, Carlos, “Jaime Balmes (1810-1848)”, pp. 646 y 647.

<sup>840</sup> Forment, Eudaldo, “El neotomismo y Santo Tomás en «La ciencia española»” en Ramón E. Mandado Guitiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (Coord.), *La ciencia española. Estudios*, Cantabria, Publican, Universidad de Cantabria, 2011, pp. 153- 178. 175.

<sup>841</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Dos palabras sobre el Centenario de Balmes, discurso leído en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Apologetica, el día 11 de septiembre de 1910*, Vich, Imprenta G. Portavella, 1910, pp. 10 y 16.

Sanz del Río!”. Pues Jaime Balmes pudiera haber desarrollado una escuela de filosofía española basada en “el genio nacional” dialogando y criticando las corrientes de la filosofía moderna.<sup>842</sup>

En este contexto, podemos entender que la reclamación, sugerida por Asín Palacios, de “remozar la gloriosa tradición del pensamiento balmesiano” como continuación y resonancia de la reivindicación de la filosofía balmesiana en las obras de Menéndez Pelayo, apaptando su metodología de la crítica histórica para mostrar los orígenes de la filosofía de Balmes en Raimundo Lulio.

#### *10.4.2. Avempace, Ibn Rušd y Santo Tomás de Aquino.*

Creemos que es necesario estudiar la figura de Ibn Baÿÿa (Avempace) para entender las cadenas ideales que creaba Asín Palacios en torno a Ibn Rušd. De hecho, analizamos cómo planteó Asín Palacios las influencias que ejercía Avempace en Ibn Rušd en su estudio “El filósofo zaragozano Avempace” (1900). También, comparamos esta perspectiva con otra que ofreció Asín Palacios en este estudio “El averroísmo teológico de Santo Tomas de Aquino” (1904), en lo que atañe a la relación entre ambos filósofos.

Huelga decir que Asín Palacios no dedicó un libro entero a estudiar el pensamiento de Ibn Rušd y sus influencias en la escolástica cristiana, tal y ocurrió con otros autores como Ibn ‘Arabī e Ibn Ḥazm. En 1904, publica un artículo titulado “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino” y en 1906, publica su ensayo “Sens du mot Tahafot dans les oeuvres d'el-Ghazali et d'Averroes”. Encontramos unos fragmentos, también importantes sobre Ibn Rušd en otros estudios como en “El filósofo zaragozano Avempace”, publicado en el primer volumen de la *Revista de Aragón* 1900, en el que Asín Palacios sugería una opinión bastante negativa sobre la obra de Ibn Rušd desde el punto de vista de la originalidad de sus ideas. De hecho, le estaba quitando valor e importancia, puesto que toda su tesis, según Asín Palacios, es una adaptación de la de Avempace. Mientras que Avempace sufrió una ignorancia total en la historia de las ideas, Ibn Rušd gozó de fama que no merece.

Asín Palacios opinaba que el privilegio de Ibn Rušd estriba en dos elementos; sus comentarios de las obras de Aristóteles, y su panteísmo psicológico. Según nuestro autor, “por ninguno de ambos títulos merece Averroes la fama universal que su nombre se

---

<sup>842</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Dos palabras sobre el Centenario de Balmes*, p. 8 y 9.

conquistó en el siglo XIII,” ya que sus comentarios, “salvo accidentales modificaciones, están inspirados en las obras de Avempace”. En cuanto al panteísmo psicológico, su origen se encuentra en el “sistema ideológico del Estagirita, y sus modificaciones [se interpretan] por los peripatéticos alejandrinos”. En este contexto, Asín Palacios afirmó que “Avempace es el verdadero fundador de este sistema panteísta”.<sup>843</sup>

Según Asín Palacios, Ibn Rušd desempeñó en el islam un papel parecido al de Boecio (480-524) en el cristianismo, estimando que ambos tienen “la fortuna de llegar a tiempo para apropiarse y hacer suyo el inmenso bagaje de toda una época de esplendor filosófico, y que compensando por el carácter enciclopédico de sus obras lo que les falta de originalidad, discutiendo y comentando a los que les han precedido, porque es ya demasiado tarde para crear”.<sup>844</sup> Es preciso mostrar que Asín Palacios aprovechó aquí la idea que mostraba la escuela alemana del difusionismo sobre la humanidad como “uninventive”, y volviendo a ofrecerla con las siguientes palabras: “ya es demasiado tarde para crear”, para legitimar su búsqueda de los orígenes de la filosofía de Ibn Rušd. Con lo cual, quiso demostrar que las ideas ya habían surgido, y que nuestra tarea es interpretar su manifestación por descubrir sus orígenes y sus precedentes. En el caso de Ibn Rušd, Asín Palacios empleaba dicha idea en sentido negativo con el objetivo de quitar todo el mérito y la originalidad de su obra. Y a continuación afirmó que toda la fama del filósofo cordobés estriba en la obra del filósofo Avempace de Zaragoza.

Resultan muy curiosos estos juicios cuyo propósito parece ser poner de relieve el papel que desempeñó Zaragoza en producir las ideas y difundirlas en al-Andalus. Podemos entender esta propuesta relacionándola con el hecho de que se trataba de un artículo publicado en la *Revista de Aragón*. Los objetivos que se manifiestan en la introducción del primer volumen de esta publicación en el año 1900 eran expresamente los siguientes: “La Revista, por consiguiente, será *regional*: mas no se entienda, por eso ha de ser regionalista, en el sentido de las sectas ó tendencias que con esta denominación se estilan ahora”, este regionalismo “no quiere decir que aconsejemos a los aragoneses el que duerman confiados en la paternal solicitud del poder central y que consientan cobardemente cualquier cosa que se antoje á políticos y gobernantes: nada quita lo cortés a lo valiente; y para amar y defender a una región, no es preciso odiar ni ofender a nadie; mucho menos á hermanos de raza, lengua, etc., que han llevado mucho tiempo, como

---

<sup>843</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, pp. 195 y 196.

<sup>844</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, p. 194.

ilustre y muy honroso, un apellido común: el de españoles”.<sup>845</sup> Podemos relacionar este aspecto del regionalismo con la crítica que ofreció Asín Palacios al nacionalismo catalán que acabamos de verlo. En este sentido, Asín utilizaba los materiales de la historia para defender una ideas políticos e ideológicos surgidas en España finales del siglo XIX y principios del XX. Él mismo reconoció que “de una verdad histórica se ha hecho pronto arma de secta”.

Los criterios del regionalismo nos permiten entender el planteamiento de Asín Palacios sobre las influencias del filósofo zaragozano (Avempace) en el cordobés (Ibn Rušd). Así también, es preciso mostrar que Asín Palacios no insiste en destacar el origen griego del pensamiento de Ibn Baÿÿa, a pesar de que no quiere “creerle pensador original en absoluto y sin precedentes”. Pero opinaba que el mérito de Ibn Baÿÿa estriba en “haber introducido en España la filosofía que emuló, si no superó, los brillantes resultados de la oriental”.<sup>846</sup> De hecho, Asín Palacios favorecía el papel que desempeñan los filósofos en introducir nuevas ideas y tendencias filosóficas a su patria, como Avempace en el caso del islam español, y Raimundo Lulio en el del cristianismo. Este afán de buscar a aquellos filósofos que introducen las tendencias filosóficas de Oriente a España tanto la musulmana como la cristiana lleva Asín Palacios a estudiar qué papel tuvo Ibn Masarra en intercalar los principios del pseudo-Empédocles en la “España musulmana”, como vamos a ver más adelante.

Es preciso indicar que el proceso de mostrar las influencias y las imitaciones es arma de doble filo en la obra de Asín Palacios. De hecho, la imitación que lleva a cabo un autor cristiano a otro musulmán se considera a veces uno de sus grandes méritos por recuperar el hilo de la filosofía cristiana antigua y enriquecer la filosofía cristiana de la Edad Media, como en el caso de Raimundo Lulio. De igual modo, se reconoce el mérito que Avempace tiene por imitar a autores musulmanes del Oriente e introducir la filosofía oriental en la España musulmana. En cambio, Asín Palacios quitaba todo el mérito del papel de Ibn Rušd y el de Raimundo Lulio cuando se quería aprovechar su papel con fines nacionalistas catalanes. Hay condiciones que influyen en la opinión de Asín Palacios sobre un filósofo, como en el caso de Raimundo Lulio, donde hablaba Asín Palacios una vez de su “tamaño plagio”, mientras que en otra ocasión muestra su gran mérito. De hecho, podemos concluir que el “método científico” de Asín Palacios se encuentra a veces

---

<sup>845</sup> *Revista de Aragón*, vol. 1, 1900, p. 1.

<sup>846</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, p. 195.

al servicio de su programa ideológico, y uno de sus aspectos es, entre otras, reivindicar el regionalismo de Zaragoza y criticar el nacionalismo catalán. De hecho, la imitación en sí no es un concepto neutro en las publicaciones de Asín Palacios. A veces, tiene el poder de quitar el valor de unos autores para que otros salgan favorecidos y a veces tiene la fuerza de otorgar algunos filósofos el mérito de poder transmitir y difundir la filosofía y llevarla a su patria.

Hay que decir, sin embargo, que esto no es todo sobre Ibn Rušd. En su estudio “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino” publicado en *Homenaje a Francisco Codera* (1904), Asín Palacios mostró otro enfoque distinto, lejos de todo el ambiente regionalista que reclamaba la *Revista de Aragón*. En “El averroísmo teológico”, Asín Palacios discutía las mutuas relaciones entre Ibn Rušd, el averroísmo latino, y Santo Tomás. Su objetivo es, por un lado, negar la relación entre Santo Tomás y el averroísmo latino, y por otro lado demostrar la influencia de Ibn Rušd en el Doctor Angélico.<sup>847</sup> En este contexto, planteaba un nuevo enfoque sobre los orígenes del averroísmo latino que, en su opinión, no se engendran desde Ibn Rušd, sino que proceden de la tradición *Sufí*, sobre todo de Ibn ‘Arabī, (esta última parte, las influencias de Ibn ‘Arabī en el averroísmo latino no está en el *Homenaje D. Francisco Codera* 1904, sino que Asín Palacios la añade en la edición de este artículo en su libro *Huellas del islam* 1941).<sup>848</sup>

Me propongo ahora a describir las relaciones que planteaba Asín Palacio entre Ibn Rušd y Santo Tomás, y luego expondré las relaciones entre el averroísmo latino e Ibn ‘Arabī. Asín Palacios ofreció una “atenta lectura comparada” entre, por un lado, el libro de *Faṣl al-Maqāl, al-Kašf ‘An Manāhiḡ al-Adilla fī ‘aqā'id al-milla y al-Tahafut* de Ibn Rušd y por otro lado textos de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino con respecto al tema de armonizar la razón con la fe. A la luz de este cotejo, Asín Palacios puso de manifiesto la existencia de “una perfecta analogía y paralelismo en la actitud de ambos pensadores”.<sup>849</sup> Huelga decir que Asín Palacios no es el primer investigador que demuestra la influencia de Ibn Rušd en Santo Tomás. Sin embargo, la novedad que aportaba, estriba en mostrar la influencia de las ideas mostradas por Ibn Rušd en su *Kitāb al-Falsafa y Tahāfut al-tahafut* en Santo Tomás, y no solamente la influencia de los

---

<sup>847</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 272.

<sup>848</sup> “El Averroísmo teológico de Santo Tomás” fue publicado por la primera vez en *Homenaje a Codera*, 1904. Asín Palacios vuelve a publicarlo en *Huellas del islam*, 1941, donde añade un apéndice titulado “La teoría de dos verdades, según Ibn Arabi de Murcia”, después de haber estudiado los caracteres generales del sistema teosófico de Ibn ‘Arabī publicado en *Boletín de la Academia de la Historia* 1926.

<sup>849</sup> Asín Palacios, “Averroísmo de Santo Tomás”, pp. 299 y 300.



comentarios de Ibn Rušd sobre la obra de Aristóteles en Santo Tomás. Para esbozar las vías de contacto entre ambos autores, Asín Palacios sugería dos canales posibles, a través de los cuales, Santo Tomás podría tener acceso a las ideas y los argumentos de Ibn Rušd. El primer canal es el de las obras de Maimónides y el segundo pasa por Raimundo Martín.

Planteando así los contactos entre los autores de las tres religiones, Asín Palacios llegó a la conclusión de que Santo Tomás tuvo el mérito de introducir en “la síntesis escolástica, depurado de sus errores contra la fe cristiana, el copioso caudal de la filosofía y hasta de la teología de Averroes,..., [que] no era otra cosa que una acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al islam tras gestión laboriosa y difícil por los esfuerzos de Algazel, en el oriente, y de Abentofail y Averroes en nuestra España”.<sup>850</sup> Asín Palacios aprovechaba colocar estos dos eslabones, que representan los contactos entre dos autores de los siglos XII y XIII (Ibn Rušd y Santo Tomás), para reconstruir toda la cadena de contactos que empieza desde la iglesia oriental, pasada por el islam oriental y andalusí, hasta la escolástica cristiana del S. XIII. En este contexto, Asín Palacios no habla sobre cualquier aspecto negativo, sea plagio o falta de originalidad en los autores que conforman esta cadena.

De esta manera, Asín Palacios niega la relación entre el averroísmo latino y Santo Tomás por mostrar otro origen del pensamiento de Santo Tomás que es el sistema teológico de Ibn Rušd. En su libro *Huellas del islam*, proponía que “la teoría de las dos verdades” que aparece en el sistema del averroísmo latin carece “de precedentes en la historia del pensamiento clásico y cristiano” y, por lo tanto, puede tener sus orígenes en Ibn ‘Arabī.<sup>851</sup>

Este ensayo de Asín Palacios recibió muchas críticas. Destaca entre ellas, la carta que escribió el Padre Luis Alonso Getino<sup>852</sup> en 1905, y lo que expone G. M. Manser, especialista en estudios tomistas y autor del libro *La esencia del Tomismo*, en su *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes* (1911). Ambos autores rechazaron las influencias que exponía Asín Palacios que empiezan desde Ibn Rušd, pasan por *Pugio*

---

<sup>850</sup> Asín Palacios, “Averroísmo de Santo Tomás”, p.324. En la edición de este estudio en *Huellas del islam* añadió Asín Palacios Avempace a los filósofos de “nuestra España”, y modificó la transcripción de Abentofail a ibn Tufayl.

<sup>851</sup> Asín Palacios, “El averroísmo teológico de Santo Tomás”, *Huellas del islam*, p. 71 y 72.

<sup>852</sup> Luis G. Alonso Getino (1877-1946) fue orientado a la orden de los Predicadores. Se formó en varios conventos, entre ellos el de Corias en Asturias, y el de San Esteban en Salamanca. Fue el fundador y el primer director de la revista *Ciencia tomista* en 1910. Véase [http://cienciatomista.dominicos.org/kit\\_upload/PDF/cienciatomista/El%20M R P %20Mtro %20Fr %20Luis%20G %20Alonso%20Getino.pdf](http://cienciatomista.dominicos.org/kit_upload/PDF/cienciatomista/El%20M%20R%20P%20Mtro%20Fr%20Luis%20G%20Alonso%20Getino.pdf), última visita 7/9/2016.

*Fidei* de Raimundo Martí hasta llegar a la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Manser afirmó que “*La Summa contra Gentiles* se escribió de 1258 a 1264. Hasta 1278 que se publicó el *Pugio Fidei* van unos cuantos años”.<sup>853</sup> Así, Manser rompió la cadena que había construido Asín Palacios, a través de la cual se transmitían las ideas de Ibn Rušd a Santo Tomás. Según Domiciano Herreras, no había que recurrir a Raimundo Martí para interpretar las influencias musulmanas que recibe Santo Tomás, dado que en aquellos días existía la escuela de traductores de Alfonso X, lo que facilitaba el conocimiento de las fuentes árabes a través de las traducciones a los que no sabían árabe. Herreras muestra que “este desliz de Asín Palacios hay que incluirlo en el capítulo del afán que tienen los arabistas por dar una imagen demasiado amplia y desmedida de los influjos orientales”.<sup>854</sup>

En su estudio “La tesis de la necesidad de la revelación, en el islam y en la escolástica”, publicado en 1935, observamos que las cadenas ideales, construidas por Asín Palacios, se prolongan mucho más que en los estudios anteriores. Sin embargo, nuestro autor aprovechó las relaciones elementales que demostró ya en sus primeros estudios y las va desarrollando para esbozar redes de contactos y series ideales más amplias. Y así, van a manifestarse otros autores que estrechan los vínculos en las cadenas que no aparecían antes. De este modo, Asín Palacios puso de relieve el papel de Ibn al-Sīd de Badajoz como “un eslabón en la cadena de los precursores españoles de Averroes” en cuanto al tema de la necesidad de revelación divina.<sup>855</sup> Este hallazgo procede del descubrimiento del manuscrito de Ibn al-Sīd *Kitāb al-masā'il*, al cual Asín Palacios no había tenido acceso antes. Nuestro autor esbozaba una cadena de autores que escribieron sobre el tema de la necesidad de la revelación divina que empezaba por Aristóteles, quien exponía que “ningún hombre podría vivir físicamente fuera de la sociedad, el individuo de la masa vulgar no podría tampoco, sin ser dirigido por los inteligentes y sin ser educado por la ley”. Esta peculiar adaptación de la obra de Aristóteles se conectaba con los apologistas y escritores eclesiásticos, como Tertuliano (160-220) Orígenes (185-254) y San Basilio (330-379) quienes la adoptaron y ampliaron. etc., ... En cuanto al ambiente

---

<sup>853</sup> Herreras, Domiciano, *Problemática de literatura española comparada, proyección europea de la literatura y del pensamiento español, De Séneca a Lulio*, tomo I, Málaga, 1980, p. 332.

<sup>854</sup> Herreras, *Problemática de literatura española comparada*, tomo 1, p. 333.

<sup>855</sup> Asín Palacios, *Huellas del islam*, p. 76. “La tesis de la necesidad de la revelación, en el islam y en la escolástica”. Fue publicado por la primera vez en *Al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada*, vol. III, 1935, pp. 345-390. Y aquí citamos este artículo en *Huellas del islam*, pp. 73-111.

musulmán en Oriente, al-Ġāhiz (781- 869) representa el primer eslabón al respecto, quien desarrolla el argumento aristotélico para “examinar y discutir la doctrina de los secuaces de ‘Alī sobre la necesidad de un doctor o imam que, como pontífice, defina e interpreta la revelación profética”.<sup>856</sup> Asín Palacios muestra que el tema sigue presente en los tratados de Rāgib al-’Iṣbahānī, al-Fārābī (873-950), Avicena (980-1037), y al-Gazālī (1058-1111), hasta llegar a Ibn Ḥazm (994-1064) en al-Andalus. Con posterioridad autores como Ibn al-Sīd de Badajoz, al-Gazālī y el poeta toledano al-Waqqāṣī (1017-1096) fueron los precursores de Ibn Ruṣd.<sup>857</sup>

El hilo conductor en todos estos autores, según Asín Palacios, es la “actitud fideísta que los concilia”, que afirma “la incapacidad del vulgo para el conocimiento científico al estudiar la esencia del acto de fe y sus grados y al inferir de aquí la necesidad de la divina revelación”.<sup>858</sup> Observamos que este estudio representa una etapa desarrollada del trabajo de Asín Palacios. De hecho, la cadena de las ideas que construyó Asín Palacios es gigante. Así que, después de estudiar el papel de cada autor aparte en trabajos anteriores, Asín Palacios va construyendo sus series ideales más grandes.

#### 10.4.3. *Ibn Masarra*

Asín Palacios publicó su libro *Abenmasarra y su escuela* (1914) después de haber estudiado varios temas en los tratados de al-Gazālī, Ibn ‘Arabī, Ibn Bāṣa e Ibn Ḥazm desde diferentes puntos de vista. Este conocimiento se ve claramente en su capacidad de analizar las diferentes sectas del pensamiento filosófico musulmán, así como en reconstruir unas series ideales bastante largas entre el pensamiento filosófico-teológico musulmán, sus precedentes en la Iglesia oriental, y sus influencias en la escolástica cristiana del siglo XIII. Asín Palacios mostraba que el objetivo de su estudio estibaba en “escudriñar con alguna paciencia, en los archivos de nuestro pasado, la historia de los sistemas filosóficos y teológicos de los pensadores hispano musulmanes... [para] precisar sus filiaciones con los sistemas precedentes y la coherencia más o menos estrecha de su tesis con los principios fundamentales que marcan las grandes divisorias en la vida del pensamiento humano”.<sup>859</sup>

---

<sup>856</sup> Asín Palacios, “La tesis de la necesidad de la revelación”, p. 78-84.

<sup>857</sup> Asín Palacios, “La tesis de la necesidad de la revelación”, p. 94.

<sup>858</sup> Asín Palacios, “La tesis de la necesidad de la revelación”, p. 94.

<sup>859</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 1.

El eje central de este estudio es “los *masarríes*, [que representan] verdadero sistema herético dentro del islam, con caracteres neoplatónicos, místicos y panteístas, que tienen su raigambre más honda en el alma española, y que a través de dos pensadores posteriores, Avicbrón, judío, y Abenarabi, musulmán, llegó a preocupar a la escolástica cristiana provocando en sus principales representantes seculares polémicos y deja oír todavía hoy sus últimos ecos en las especulaciones teosóficas de los *sufíes* o místicos heterodoxos del islam, desde el África hasta la India”.<sup>860</sup> En este planteamiento, Asín Palacios esbozó un mapa muy amplio, cuyas fronteras se extendían en el tiempo desde la época clásica hasta el S. XX, empezando por el neoplatonismo y los místicos panteístas pasando por los filósofos musulmanes y los judíos en al-Andalus, continuando hasta los escolásticos cristianos y llega hasta los sufíes musulmanes de principios del S. XX.<sup>861</sup>

Asín Palacios empezaba los primeros pasos de su tarea, buscando en la filosofía griega los precedentes y los núcleos de la filosofía de Ibn Masarra. El punto de partida de este procedimiento era una noticia que narraba Šā'id de Toledo en su libro *Ṭabaqāt al-'umam*. Šā'id decía que “Abenmasarra fue apasionado defensor de la filosofía de Empédocles”. A continuación, Asín Palacios mostraba que “historiadores orientales posteriores confirman esta última noticia y explicaban en qué consistía la filosofía de Empedocles. Son éstos: el Šahrazūrī, en su *Rauda*<sup>862</sup>; el Šahraṣṭanī, en su *Mīlal...*”<sup>863</sup> A base de estas noticias fragmentarias, Asín Palacios llevaba a cabo una “crítica histórica del sistema Pseudo- Empedócleo”. Asín Palacios mostraba que el pseudo-Empedócleo<sup>864</sup> era “fiel trasunto de otros sistemas”, que él intentaba destacar, a través del análisis de sus componentes y explicarlos “por los modelos en que están inspirados”. Así que, expuso

<sup>860</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 3.

<sup>861</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 40.

<sup>862</sup> Asín refería aquí al filósofo Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī (m. después 1288) y su libro *Nuzhat al-'arwāḥ wa rawḍat al-'afrāḥ fī tārij al-ḥukamā' wa al-falāsifa*.

<sup>863</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 41.

<sup>864</sup> Empedocles fue un filósofo griego (490-430). Los filósofos musulmanes conocieron algunos aspectos de su filosofía a través de algunos versos suyos encontrados en los libros de Aristóteles y también a través de algunos tratados de filósofos griegos como, por ejemplo, Aetius. Los sufíes, los šī'íes ismā'īlī, los autores sobre la magia mezclaban las ideas de Empedocles con otras ideas musulmanas. Por ello, lo que se manifestaba en los escritos de los autores musulmanes que adaptaban esta tendencia era Pseudo-Empedocles. La obra principal que exponía la tendencia de Empedocles es el libro de Ammonius sobre las opiniones de los filósofos (*Kitāb Amūniyūs fī 'ārā' al-falāsifa*). Al-Šahraṣṭanī en su libro *Al-Mīlal wa al-niḥal* escribió un capítulo sobre la filosofía de Empedocles, y la mezclaba con elementos del pseudo-Empedocles. Véase <http://www.brill.com/sites/default/files/ftp/downloads/24186-Empedocles.pdf> última visita 19/10/2016.

que algunas de las fuentes de que deriva el pseudo-Empédocles son los siguientes: los libros del filósofo judío Filón, las ideas de Plotino sobre “la doctrina metafísica de los tres principios del Todo el Uno, el Primero, el Bien”, y la Cábala. Uno de los objetivos del estudio de las fuentes es destacar las novedades adquiridas por los musulmanes al respecto, mostrando que esta investigación tiene “un interés no despreciable para la historia de la filosofía”<sup>865</sup>

La otra parte de la crítica histórica del sistema filosófico de Ibn Masarra es buscar sus influencias y sus frutos. Asín Palacios sugiere que los discípulos de Ibn Masarra son una importante muestra de la fluidez de sus ideas y su difusión. Entre ellos, Asín destaca a Ismā‘īl ibn ‘Abd Allāh al-Ru‘aynī contemporáneo de Ibn Ḥazm. Asín Palacios ponía de relieve el papel que desempeña en la transmisión y la modificación del sistema filosófico masarrí.<sup>866</sup> Por otro lado, Asín Palacios estima que lo que él llama la escuela de Almería representa “un semillero de sufíes heterodoxos o panteístas, cuya filiación masarrí es bastante verosímil”. En este contexto, Asín Palacios alude a místicos como Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf cuya “nueva regla de vida religiosa (tarica), inspirada en la más sublime doctrina extática y en las mismas extravagantes supersticiones del ocultismo teosófico de la escuela masarrí”.<sup>867</sup> Así también, mostraba las semejanzas entre Ibn Masarra y Ibn ‘Arabī en cuanto al “concepto neoplatónico del Uno, y a la doctrina esotérica del Torno de Dios”. El concepto de “la existencia de una materia espiritual, común a todos los seres, excepto Dios” representa la novedad que caracteriza la tendencia del pseudo-Empédocles. Asín Palacios va examinando este aspecto muy “singular” del pseudo-Empédocles en Ibn ‘Arabī, y mostrando su relevancia en “descifrar los pasajes del *Fotuhāt* en que Abenarabi organiza la jerarquía de los principios del ser en muy diversas maneras, sin que aparezca claro qué lugar otorga la Materia Primera”.<sup>868</sup>

Es preciso mostrar que Asín Palacios no exponía solamente las influencias de Ibn Masarra en su contexto musulmán, sino que muestra sus supuestos influjos en los filósofos judíos españoles, como: Judá Haleví de Toledo, en su *Cuzarí*, Moisés Benezra de Granada, Josef Benzadic de Córdoba en su *Microcosmos*. Dicha influencia o contagio se debe, en gran parte, a “la convivencia del pueblo hebreo con los musulmanes españoles, cuya lengua hablaba... como un fenómeno muy normal, el que se contagiase con las ideas

---

<sup>865</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 54- 66.

<sup>866</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 92-106.

<sup>867</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 108 y 109.

<sup>868</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 110-113.

masarríes”. En este contexto, Asín Palacios pone de relieve el papel del filósofo judío neoplatónico Salomón ibn ʿYabīrūl (¿1020? - ¿1058?) como representante de la tendencia pseudo-Empédocles en al-Andalus.<sup>869</sup>

En cuanto al ambiente cristiano, Asín Palacios puso de manifiesto las relaciones entre Ibn Masarra y los escolásticos cristianos. Así, explicó las influencias del sistema del pseudo-Empédocles en la escolástica cristiana, debido a las traducciones, como por ejemplo en la de “Dominicus Gundisalvi, el cual en su *De Unitate Liber*, inspirado en el *Fons Vitae* de Avicibrón, acepta el teorema fundamental del pseudo-Empédocles y de Abenmasarra: todo ser, excepto de Dios, está compuesto de materia y forma”.<sup>870</sup>

A la luz de esta filiación, Asín Palacios mostró que “Dominicus Gundisalvi de Segovia, Guillermo de Auvernia (1249), Alejandro de Hales (1245), San Buenaventura (1274), Duns Escoto (1308), Rogerio Bacon (1292), y nuestro Raimundo Lulio (1315)... representan, con sus discípulos y continuadores de segunda fila, una tendencia, dentro de la escolástica cristiana, más emparentada con los neoplatónicos que con los aristotélicos”.<sup>871</sup> Asín Palacios añade, a este grupo, Dante, aunque los historiadores de la escolástica lo estudian entre los tomistas o aristotélicos.<sup>872</sup>

La principal misión de Asín Palacios era mostrar que es necesario plantear más canales de contactos entre el pensamiento musulmán y el cristiano que no solamente fueran a través de la escuela de traductores de Toledo o la escuela de Sicilia. Éstas no eran, en su opinión, suficientemente capaces de mostrar todas las relaciones entre los musulmanes y los cristianos, y las vías de la transmisión del conocimiento entre ellos. Por todo lo cual, Asín Palacios propone otras vías de contacto, como por ejemplo sugiere estudiar las incompletas traducciones de los libros de los musulmanes antes de la fundación de la escuela de traductores de Toledo, y realizar “un examen atento de algunos sistemas panteístas de la escolástica anterior de Santo Tomás, comparados con el sufismo heterodoxo”.<sup>873</sup>

En este contexto, Asín Palacios ponía de relieve que los escolásticos no adoptan “a ciegas, en bloque y sin examen” las ideas masarríes, sino que “esforzáronse por depurar

---

<sup>869</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 116- 118

<sup>870</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 119.

<sup>871</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 120.

<sup>872</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 120, nota 2.

<sup>873</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 118.

las doctrinas extrañas a la fe, eliminando de ellas la levadura panteísta. Los más discretos, Alejandro de Hales y San Buenaventura, atinar en dar un tono ortodoxo a sus trabajos, de adaptación; otros, en cambio, como Rogerio Bacon y nuestro Lulio, viéronse tachados de heterodoxia por sus menos equilibradas síntesis”.<sup>874</sup>

Planteando así las relaciones entre las ideas y sistemas filosóficos en el pensamiento humano, Asín Palacios propone que la humanidad ha pasado por dos movimientos de Renacimiento precedentes al Renacimiento de los siglos XV y XVI. El primero se manifiesta en la Alta Edad Media, donde los musulmanes en Oriente sobre todo en Bagdad y en al-Andalus, aprovechan la cultura clásica con sus dos grandes ramas: el conocimiento de la ciencia y la filosofía griegas, y el espíritu cristiano. En este movimiento, destacan dos orientaciones: primero: el neoplatonismo místico de la escuela masarrí, cuyos grandes representantes son Salomón ibn ʿYabīrūl y Ibn ʿArabī. Segundo: la doctrina aristotélica, cuyos destacados autores son Avicena en Oriente, Ibn Rušd y Maimónides en al-Andalus. Toledo ha sido la “oficina insigne de aquel renacimiento de la cultura clásica”, donde “volvían sus ojos y dirigían sus pasos los escolásticos cristianos de la Europa entera, como siglos después orientaríanse hacia la Florencia de los Médicis”.<sup>875</sup> Según eso, el segundo movimiento del Renacimiento aparece en la Baja Edad Media, a través de la escuela de traducción en Toledo y todo el movimiento cultural en Florencia. En este contexto, Asín Palacios puso de relieve el papel que desempeña España, con sus pensadores musulmanes y judíos, en ambos movimientos, tanto en la Alta Edad Media como en la Baja Edad Media.

Podemos observar que el objetivo que planteaba Asín Palacios en su libro era mostrar los núcleos del pensamiento filosófico de Ibn Masarra consisten en “una amalgama sincrética de neoplatonismo gnóstico... y decorada con el nombre y la autoridad” de Empédocles.<sup>876</sup> Como modo de ejemplo, Asín mostraba que Ibn Masarra adoptaba “los teoremas capitales del pseudo-Empédocles” explicando “el cosmos como resultado de una emanación, mediante la jerarquía de las cinco sustancias [que consisten

---

<sup>874</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 121.

<sup>875</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 128.

<sup>876</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 41. Es preciso señalar que V. S. Stern criticaba la tesis de Asín Palacios sobre el origen pseudo-Empedocles de la filosofía de Ibn Masarra en su artículo S. Stern, V., «Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles-an Illusion» en *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes e Islámicos* (Coimbra-Lisboa, 1968), Leiden: Brill, 1971, pp. 325-337. Para más información sobre la filosofía de Ibn Masarra y sus orígenes véase: Garrido Clemente, Pilar, “El debate acerca del presunto influjo del Pseudo-Empédocles en el pensamiento de Ibn Masarra de Córdoba”, *Revista Española de filosofía medieval*, 16: 23-24, pp. 2009, pp. 23-33.

en Materia Primaria, el Intelecto, el Alma, la Naturaleza, la Materia secundaria], y concibe el Trono divino como símbolo de la Materia Primera, común a todo ser, espiritual y corpóreo, y a él atribuye el origen”.<sup>877</sup>

Tomando esta idea como punto de partida y empleando las herramientas de la crítica histórica, Asín Palacios podía exponer los precedentes de este sistema y las características generales de “las grandes divisorias en la vida del pensamiento humano”, especialmente el filosófico desde la época clásica hasta los siglos XV y XVI. Así también, esboza los canales de contactos que pueden existir entre los autores a través de la historia.

#### 10.4.4. *Al-Gazālī*

En una carta a Menéndez Pelayo que data el 2 de febrero de 1897, Asín Palacios confiesa que “dolíame yo muchas veces de haber puesto tanta labor en un filósofo que como Algazel es extranjero y de poco interés por tanto para nuestra España. Mas ahora el cuadro se amplía, y creo que si sé exponer la copiosa materia que usted me proporciona, resultará seguramente algo más útil para la historia del pensamiento español, y por lo tanto más agradable. Mi idea es, pues, estudiar el influjo que en la apologética cristiana ejerció Algazel, para lo cual, además de Ramón Martí, pienso mirar el Doctor Angélico en sus opúsculos antiaverroístas y en sus demás obras”.<sup>878</sup> Menéndez Pelayo fue el que recomendó a Asín Palacios la investigación en el tema de las relaciones entre la filosofía y teología de al-Gazālī y la escolástica cristiana. Con lo cual, Asín Palacios empezó “enderezada la investigación por este nuevo e inexplorado camino... ampliándolo a las influencias que Algazel ejerciera en la filosofía española, así cristiana como musulímica”.<sup>879</sup>

Ello le llevó a publicar *Algazel, dogmática, moral y ascética* en 1901. En primer lugar, Asín exponía los posibles caminos a través de los cuales, se transmite el conocimiento de al-Gazālī a los autores andalusíes. Los viajes que realizan los musulmanes desde al-Andalus dirigiéndose a Oriente para peregrinar desempeñan un papel importante en emitir este conocimiento. Con lo cual, los musulmanes aprovechaban estos viajes también para consultar libros, asistir a los *mayālis*, etc., ... Los discípulos andalusíes de los grandes teólogos orientales se consideran también de gran importancia

---

<sup>877</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 85

<sup>878</sup> García Gómez, “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, p. 399.

<sup>879</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 217.



en este contexto. Asín Palacios prestaba mucha atención a estudiar los discípulos de al-Gazālī, a través de los cuales, su sistema teológico y místico llega a al-Andalus. Entre éstos, Asín Palacios señalaba Abd al-Raḥmān de La Peza (distrito de Guadix), “piadoso sufí, que estuvo al frente de la aljama de Almería” e Ibn al-‘Arabī de Sevilla (1076-1148), “literato y poeta que ejerció el cargo de Alcalde en su ciudad natal”. Pero bajo el gobierno de los al-morávides en al-Andalus era difícil la tarea de difundir los libros de al-Gazālī “llenos de doctrinas variadísimas, los cuales hirieron los oídos de los alfaquíes porque contenían cosas a que no estaban acostumbrados, cosas que ni siquiera conocían” en esta época. Por ello, Ibn al-‘Arabī estaba perseguido por los alfaquíes y “estaba a punto de perder.”<sup>880</sup> Pero con la llegada de los al-mohades, y la admiración de Ibn Tumart por el pensamiento de al-Gazālī, se cambió la posición de Ibn al-‘Arabī totalmente.<sup>881</sup> Estos discípulos, que recibían la licencia de al-Gazālī para difundir su pensamiento, representaban “el primer eslabón” de la cadena de la transmisión de sus las ideas en al-Andalus.<sup>882</sup> Junto a estos discípulos directos, Asín Palacios aludía a la segunda generación de los discípulos que seguían la tradición mística de al-Gazālī, como por ejemplo el valenciano Ibn ya‘īš al-Mansafí, y los sufíes murcianos Abenafrand y Abensaada, propagadores en Occidente de las doctrinas místicas de Algazel de palabra y por escrito”.<sup>883</sup> Ibn ‘Arabī de Murcia, también, era uno de estos místicos.

Por otro lado, Asín Palacios mostró las relaciones que puedan existir entre al-Gazālī y los escolásticos cristianos como Raimundo Martí, Santo Tomás de Aquino, etc., ... De hecho, considera que la primera parte del libro *Pugio fidei* de Raimundo Martí es “un verdadero calco de otro libro de Algazel, *La destrucción de los filósofos*, encaminado a refutar las objeciones que contra la fe del islam levantaban los peripatéticos árabes. Siguiendo sus huellas, el apologista cristiano, citándole a cada página, utilizando sus principales argumentos en lo que tienen los filósofos, y adaptables por ende a la teología natural, prueba el origen del mundo...”<sup>884</sup> Santo Tomás representa otro eslabón en esta cadena de ideas entre el pensamiento musulmán y el cristiano. Asín Palacios mostró que el Doctor Angélico en la *Summa contra gentes* expone “multitud de argumentos en pro

---

<sup>880</sup> Asín Palacios, Miguel, *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916, pp. 15-17.

<sup>881</sup> Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. IV, p. 115 y 116

<sup>882</sup> Asín Palacios, "Mohidín", p. 220.

<sup>883</sup> Asín Palacios, "Mohidín", p. 220.

<sup>884</sup> Asín Palacios, "Mohidín", p. 218. Hemos expuesto que Menéndez Pelayo envió su ejemplar del libro de Raimundo Martí a Asín Palacios con sus apuntes sobre las referencias que hace Raimundo Martí al-Gazālī.

de las tres verdades susodichas, cuya analogía con sus semejantes del *Pugio* es tal, que trasciende á copia”.<sup>885</sup>

Al siguiente año, Asín Palacios volvía a estudiar otro aspecto del pensamiento teológico de al-Gazālī en su artículo “Psicología de la creencia según Algazel”. En él Asín señalaba que las influencias de al-Gazālī en Occidente no se limitan a la tradición escolástica, sino que también, él se considera precedente de las tendencias de la psicología que aparecen en los siglos XVIII y XIX. Asín Palacios muestra que es cierto que “el estudio experimental y analítico de los fenómenos del alma... no comenzó sin embargo á sistematizarse en organismo científico hasta los tiempos modernos, con Reid [(1710-1796)] y Dugald Stewart [(1753-1828)]”. Pero podemos encontrar “precedentes (no en lo de sistema, pero sí en lo de labor) aun dentro de la Edad Media, a la cual se ha querido siempre estigmatizar como exclusivamente dada a las síntesis y deducciones escolásticos”.<sup>886</sup> Asín Palacios propone que al-Gazālī es uno de estos precedentes, sobre todo dentro del entorno de los místicos.<sup>887</sup>

Siguiendo el hilo de las analogías entre el místico musulmán y los autores cristianos, Asín Palacios intentaba mostrar las semejanzas que aparecen entre al-Gazālī y Pascal en cuanto al análisis de las cuestiones referentes a la fe, como, por ejemplo, los medios de creer a través de la razón, las costumbres y la inspiración. Del mismo modo, afirmaba que “no sería difícil tampoco mostrar en Leibniz las huellas del pensamiento de Algazel”, en cuestiones como la libertad humana, el determinismo psicológico de la voluntad por el bien mayor, etc., Estas conclusiones, según Asín Palacios, no son tan sorprendentes, “pero lo que verdaderamente maravilla es el encontrar una confirmación plena de las observaciones de Algazel en los novísimos estudios de los psicólogos ingleses,” como en las publicaciones de Alexander Bain (1818-1903)<sup>888</sup>, y Herbert Spencer (1820-1903) en cuanto a cuestiones sobre los fenómenos del espíritu. Asín señalaba que los psicólogos ingleses distinguían “el asentimiento formal ... y la fe eficiente.”, y hablaban sobre la fuente emocional de la fe de manera igual que al-Gazālī quien mostraba que “la ciega fe ha de ser el único patrimonio del vulgo”.<sup>889</sup>

---

<sup>885</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 218.

<sup>886</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, p. 51

<sup>887</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, p. 52.

<sup>888</sup> Alexander Bain (1818-1903) fue un filósofo y psicólogo escocés. En primer momento, “sus ideas psicológicas tenían un planteamiento empírico y un método inductivo”, y después se adoptó a teoría de la evolución de Darwin.

<sup>889</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, pp. 385- 391.

Huelga decir que el procedimiento de la crítica histórica que lleva a cabo Asín Palacios averigua tanto las influencias como los orígenes y los núcleos de las ideas de un autor. Y para completar su tarea, Asín Palacios expone que “los gérmenes próximos é inmediatos” de la tesis de al-Gazālī acerca de la ciega fe del vulgo, se pueden encontrar “sin dificultad” en “la literatura teológica de los primeros siglos del cristianismo”. Específicamente, “en la Evangelio según San Mateo, se consigna taxativamente la necesidad de esa prudente abstención, bajo aquella tan conocida alegoría “Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos” que Algazel utiliza en varios pasajes de *Ihia*, sin ocultar su filiación evangélica”.<sup>890</sup>

En 1920, Asín a estudiaba la supuesta relación entre al-Gazālī y Pascal en su ensayo “Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal”. En él, Asín Palacios mostraba que los investigadores estiman a unos autores del S. IV y otros del s. XVII como precedentes de Pascal. Y en este contexto, pregunta “¿Es verosímil que una idea esencialmente evangélica (según veremos luego) y tan vulgar en la literatura ascética del cristianismo, como lo es la infinita desproporción entre los placeres caducos y mezquinos de la vida presente y los eternos y sublimes deleites de la vida futura, necesitase de un lapso de trece siglos para convertirse en un argumento apologético contra los incrédulos?”<sup>891</sup> Así que, con el fin de llenar estos trece siglos, Asín Palacios consideraba que no era absurdo buscar en la apologética musulmana de los siglos X al XII y sobre todo en las obras de al-Gazālī, los precedentes del Pari de Pascal. Para poner de manifiesto estas relaciones, Asín Palacios busca las analogías entre ambos pensadores en cuanto a cuestiones de la variedad de los sentidos y de la razón, o en la teoría del corazón como fuente del conocimiento religioso...<sup>892</sup>

Después de este resumen del análisis que hace Asín Palacios sobre la obra de al-Gazālī, podemos comprobar cómo pretendía resaltar las analogías de las ideas que aparecen en distintas culturas y varias tradiciones religiosas, para demostrar su tesis sobre la continuidad en el pensamiento humano. Con lo cual, muchas veces, nuestro autor no concede mucha importancia a mostrar los canales de contacto entre los autores, pues lo que interesa, precisamente es mostrar la idea de la continuidad, y demostrar que el origen de las ideas deriva del cristianismo oriental. Estas redes de relaciones entre los autores

---

<sup>890</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, p. 386.

<sup>891</sup> Asín Palacios, Miguel, “Los precedentes musulmanes del Pari de pascal”, *Huellas del islam*, 1941, pp. 161-233, p. 164.

<sup>892</sup> Asín Palacios, “Los precedentes musulmanes del Pari de pascal”, pp. 169 y 171

van extendiendo en la medida que él descubre otras materias y más textos. Y así va incluyendo autores nuevos para ampliar la cadena de ideas que puede unir autores clásicos con otros de los siglos XVII y XVIII.

### **10.5. Las técnicas que utiliza Asín Palacios para mostrar las analogías entre los textos y los contactos entre los autores**

Me propongo ahora mostrar las técnicas y las herramientas que empleó Asín Palacios para mostrar tanto las analogías entre los textos, como las influencias y los canales de contacto entre dos autores o más.

#### *10.5.1. Las técnicas utilizadas para mostrar las semejanzas entre los textos*

- Traducción

Joaquín Lomba Fuentes pone de manifiesto la importancia de la “labor filológica” que realizaba Asín Palacios en las numerosas “traducciones excelentes en su mayor parte” del árabe al castellano, entre las que destaca su traducción de *al-Fiṣal*.<sup>893</sup> Proponemos que dicha labor filológica, es decir; la traducción del árabe al castellano, tiene una función relevante en la tesis de Asín Palacios sobre la historia de las ideas. La traducción, en este sentido, representa una herramienta importante, que empleaba Asín Palacios para mostrar las semejanzas entre los textos de distintas lenguas. De hecho, podemos observar que la traducción de obras de filosofía, teología, mística, etc., enteras o casi enteras del árabe al castellano, ha sido una preocupación importante de Asín Palacios. Las traducciones que hacía Asín Palacios de obras completas eran: *Los caracteres y la conducta, Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba* (1916) que fue la traducción del libro de Al-Ajlāq wa al-siyar de Ibn Ḥazm, *Introducción al Arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira* (1916) fue edición y traducción del manuscrito de Ibn Ṭumlūs encontrado en El Escorial (número 649), *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (1927) fue traducción casi entera del libro de *Al-Fiṣal fī milal wa al-'ahwā' wa al-nihl*, y finalmente *El Justo medio en la creencia, Compendio de la Teología dogmática de Algazel* (1929) fue traducción del libro de Al-Iqtisād fī al-i'tiqād de al-Gazālī. En los Apéndices de este libro. Asín traducía otros tratados de al-Gazālī sobre temas como la teología dogmática y la lógica. Asín traducía partes de los siguientes escritos: *Kitāb 'Ilm*

---

<sup>893</sup> Lomba Fuentes, Joaquín “Don Miguel Asín Palacios, Pionero del arabismo en el 98”, en Roberto Albares Albares y Antonio Heredia Soriano (eds.) *Filosofía hispánica contemporánea: El 98, Actas del XI simposio de historia de la filosofía española e iberoamericana*, Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2001, p. 575

*al- 'awām 'an 'ilm al-kalām* (Libro para apartar al vulgo del estudio de la teología), *Mi 'yār al- 'ilm fī al-manṭiq* (Fiel contraste del conocimiento), *Kitāb al-Maqṣid al-'asnī šarḥ 'asmā' Allāh al-ḥusnā* (Libro del más sublime designio, que explica el sentido de los bellísimos nombres de Dios), *Al-Mustazhirī: Kitāb Faḍā'iḥ al-Bāṭiniya wa faḍā'il al-Mustazhiriya* (El libro dedicado al califa Mustazhir: Libro de las abominaciones de los “Batiníes” y de las excelencias del califa Mustazhir), y finalmente, *Fayṣal a-tafriqa bayn al-islām wa al-zandaqa* (Separación decisiva entre el islam y la incredulidad).

En el caso de no traducir los libros enteros, Asín traducía fragmentos que necesitaba para mostrar sus semejanzas con otros. El objetivo de las traducciones que llevó a cabo es dejar que los textos hablen por sí mismos y no forzarlos para demostrar una opinión determinada. Asín Palacios quería que sus lectores escucharan “de los labios” de los autores musulmanes sus tesis, para que los lectores mismos puedan comparar los textos árabes con los cristianos, con cierta facilidad. Así, su contribución se convierte en una tarea “más impersonal, por tanto, más fidedigna”. Por consiguiente, citando los textos de autores cristianos en castellano y los textos árabes traducidos al castellano, el lector que no sabe árabe, puede fácilmente reconocer las analogías entre ellos.<sup>894</sup> En su ensayo “Mohidín”, Asín Palacios tradujo algunos fragmentos de *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn 'Arabī, que ocupan casi 20 páginas de un estudio de 40 páginas, con el fin de mostrar su analogía con unas ideas en el texto de Raimundo Lulio.<sup>895</sup>

En otros trabajos, la traducción se convierte en su tarea principal. Como modo de ejemplo, destaca su ensayo “Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam”. El trabajo “se ha reducido a transcribir los textos, seguidos de su traducción fiel, y a señalar simplemente los versículos de los evangelios cuyo plagio literal son o de los cuales conservan reminiscencias”.<sup>896</sup> Con lo cual, Asín Palacios no ofreció análisis alguno de los textos tras la traducción, y deja al lector la tarea de realizar aproximaciones entre los textos del profeta Mahoma y los textos evangélicos.

<sup>894</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 225, y “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, pp. 277 y 278.

<sup>895</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 225- 246.

<sup>896</sup> Asín Palacios, Miguel, “Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam”, *Obras escogidas II, III, De historia y filología árabes*, Madrid, 1948, pp. 321-353, p. 321. Fue publicada por la primera vez en 1922.

- **Resumen de algunos textos**

Si Asín Palacios no ofrece traducción de los textos enteros o de algunos fragmentos, intentaba resumir la parte que le interesa de la obra árabe, como por ejemplo en su estudio “El original árabe de la «Disputa del asno contra Fr. Anselmo de Turmeda»” publicado por primera vez en *Estudios de filología Románica*, 1914. Asín Palacios propuso que Anselmo de Turmeda copió literalmente la fábula de los Hermanos de la Pureza sobre *Disputa entre el hombre y los animales*. Pero antes de llevar a cabo un “examen comparativo de estas analogías y diferencias”, pone “a la vista del lector un análisis pormenorizado de la fábula árabe... que supla en lo posible la traducción íntegra de su texto y permita comprobar después el necesario cotejo”.<sup>897</sup> Asín Palacios mostró que, gracias a este resumen y “sin necesidad de una íntegra traducción literal”, se puede mostrar el plagio que realizó San Anselmo de Turmeda del Epistolario de los Hermanos de la Pureza.<sup>898</sup>

- **La comparación**

Asín Palacios puso de manifiesto que “la base positiva” de su investigación es el estudio comparativo de los textos que acredita los “resultados científicos” de sus trabajos. Las comparaciones tienen como objetivo exponer las *semejanzas* entre las ideas. Según Asín, dichas similitudes son suficientemente capaces de demostrar las influencias entre los autores como hemos visto. En cambio, las *diferencias* “que pueden denunciar la filiación” caen fuera de su tarea,<sup>899</sup> a no ser que sean necesarias para destacar la incoherencia entre dos textos y la falta de la influencia entre dos autores que él necesita demostrar. Asín Palacios expuso las diferencias entre el sistema teológico del averroísmo latino y el de Ibn Rušd en su ensayo “El averroísmo teológico”, con el fin de negar la relación entre ambos. Así, después de un “examen atento de los pasajes paralelos” de Ibn Rušd, del averroísmo latino y de Santo Tomás, Asín Palacios llegó a la conclusión de que “el pensamiento religioso de Averroes, estudiado en sí mismo, contrastado con el de los averroístas latinos, y comparado con el de Sto. Tomás, aparece pues análogo en un todo al de este último: analogía en la actitud ó punto de vista general, analogía en las ideas y

---

<sup>897</sup> Asín Palacios, “El original árabe de la «Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda»”, p. 575. El resumen que ofrece Asín Palacios de la obra de los Hermanos de la Pureza ocupa desde la página 577 hasta 602, es decir casi 25 páginas de un estudio de 51 páginas. La mitad del trabajo de Asín Palacios se dedica a mostrar un resumen de la fábula árabe.

<sup>898</sup> Asín Palacios, “El original árabe de la «Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda»”, p.603.

<sup>899</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 519 y 525

ejemplos, analogía a veces, hasta en las palabras”.<sup>900</sup> Por otro lado, destacar las diferencias entre los textos es importante también para “poner de relieve... las alternaciones introducidas en el modelo por el arte del imitador”.<sup>901</sup> Así, comparando entre dos textos, Asín pudo mostrar que uno está influido por el otro, y que las diferencias en este caso muestran las novedades que aporta un autor imitando otro texto.

Asín Palacios ponía de manifiesto que en algunos textos le interesaban los aspectos literarios o las ideas teológicas “tan sólo en función de su cotejo”, y no el estudio de toda la obra. Es decir, su tesis estriba en mostrar las analogías entre textos de distintas tradiciones para mostrar los contactos entre ellos. En su libro *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, expone que “la explicación íntegra de la concepción del poema dantesco” no es el tema de su estudio, sino que su finalidad es mostrar “modestamente su imitación de modelos islámicos”.<sup>902</sup> Por lo cual, se limita “a entresacar aquellos [aspectos de la escatología musulmana] cuya analogía con algunas escenas dantescas creamos verosímil”.<sup>903</sup> Huelga decir que Asín Palacios no es dantista, sino que estudió *La Divina Comedia*, debido a sus posibles relaciones con la leyenda musulmana del viaje nocturno y los textos de Ibn ‘Arabī.

Las comparaciones, según Asín, representaban “los resultados parciales de una larga operación de cálculo o como los hilos sueltos de complicada urdimbre”. Y con el fin de llegar a una síntesis de este proceso, hay que “reunir, anudar y entrecruzar los flotantes cabos centrales del tejido total, para dar una impresión de conjunto”, para demostrar “la tamaña analogía”.<sup>904</sup>

Asín considera que el diccionario técnico de los términos en una disciplina dada es un modelo importante de la historia de las ideas. En este tipo de diccionarios, se muestran los términos técnicos de filosofía o ciencias en diferentes civilizaciones. El ejemplo que ofrece Asín Palacios se centra en la comparación en el uso de los términos técnicos de filosofía, teología y mística en el islam, el cristianismo e incluso otras civilizaciones anteriores. El punto de partida de este diccionario es realizar una “estadística minuciosa de todas las ideas filosóficas, teológicas y místicas del islam, puestas en cotejo con sus similares que se encuentren en todas las civilizaciones con las cuales estuvo en contacto

---

<sup>900</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 307.

<sup>901</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 519.

<sup>902</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 519.

<sup>903</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 69.

<sup>904</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 109.

más o menos inmediato”.<sup>905</sup> Las semejanzas, en este caso, indican las influencias que recibió el islam de las civilizaciones anteriores, y las diferencias son muestra de las novedades que aportó el islam. El siguiente paso es hacer un “catálogo minucioso” de todas las ideas que aparecen en las obras de los escolásticos cristianos desde el siglo XIII en adelante. Comparando entre las dos partes, las analogías muestran que los escolásticos del S. XIII imitan estas ideas de la tradición escolástica anterior. En cambio, las diferencias muestran que habría otra fuente de la que los escolásticos del S. XIII bebían, y por consiguiente se reclama un estudio de los orígenes de estas ideas escolásticas fuera del ambiente cristiano.<sup>906</sup>

Asín Palacios exponía un ejemplo de cómo se construye este diccionario a través de la entrada del término “*substantiae separate*” (sustancias separadas). Los escolásticos definen los “*substantiae separate*” como “las formas puras, separadas de la materia, es decir, Dios, los ángeles y las almas humanas después de la muerte”. “Los árabes denominaron al-*yawāhir al-mufāraqa* al Ser Primero, a las inteligencias de las esferas celestes las almas humanas separadas del cuerpo. Aristóteles denominó a esas mismas sustancias” sin especificarlos como separatas. Asín mostró que “el texto de los XIV libros de la *Metafísica* aristotélica no era citado por los escolásticos antes del siglo XII”. Con lo cual, concluyó que “la consecuencia es palmaria: esta idea pasó a través de los árabes a los escolásticos”.<sup>907</sup>

Asín Palacios proponía que el uso del método de las concordancias y diferencias era fundamental para construir un diccionario de tales características. De hecho, consideramos que las relaciones de las influencias entre las ideas son unas relaciones de causa y efecto. Con lo cual, se estima que cualquier texto literario, idea religiosa, filosófica o teológica es un efecto del que tenemos que poner de manifiesto su causa. Y esta causa, por su parte, es un efecto de otra causa que, a su vez, hay que determinar. Y según esta perspectiva, Asín Palacios va construyendo sus cadenas de ideas que se ordenan según los conceptos de causa y efecto.

Asín Palacios consideró que dicho diccionario es una contribución “al progreso de la historia general de las ideas”. A través del cual, podemos mostrar las influencias de la civilización helénica en la musulmana, destacar otros canales de contacto entre el

---

<sup>905</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 204.

<sup>906</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, pp. 206 y 207.

<sup>907</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 208.



pensamiento musulmán y el siriocristiano, el persa, el hebraico y hasta el indio, exponer la originalidad que debe al islam, lo que él, de su propio fondo, aportó al progreso de las ideas, y por último destacar las influencias del pensamiento filosófico y teológico musulmán en la tradición escolástica.<sup>908</sup>

Los autores musulmanes, según nuestro autor, habían presentado ya un excelente ejemplo del diccionario técnico, como se manifiesta en *Maḥāṣin al-‘ulūm*. Su autor Muhammad ibn Yūsuf al-Jwārizmī (780 - 850) exponía los términos, no según su orden alfabético, sino dependiendo de “su afinidad ideológica dentro de cada ciencia”. Lo que más le interesa a Asín Palacios en este tratado es el hecho de que al-Jwārizmī mostró la etimología griega de algunos términos de las “ciencias exóticas” como la filosofía, la lógica, la medicina, las matemáticas, etc., ... reconociendo las influencias griegas en el pensamiento musulmán.<sup>909</sup>

Según lo que hemos visto, podemos inferir que Asín creó una metodología con sus pautas para mostrar las analogías entre los textos, empleando herramientas de distintas áreas de investigación, como la lógica y las relaciones causa- efecto en este caso. Después de estas muestras y evidencias textuales, Asín Palacios pretendió apoyar su tesis con los argumentos históricos, esbozando los canales de contacto entre los autores.

#### *10.5.2. Argumentos históricos utilizados para mostrar las influencias*

Asín Palacios consideró que las analogías representan una prueba casi suficiente para mostrar “el fenómeno de la imitación”. Sin embargo, Asín apoyó y fortaleció con argumentos históricos su tesis sobre las influencias de la filosofía griega en los autores musulmanes, las relaciones entre el islam oriental con el islam andalusí, y los influjos de la tradición musulmana en la escolástica cristiana del siglo XIII. Me propongo ahora mostrar estos argumentos históricos que Asín Palacios exponía para poner de manifiesto las relaciones y las influencias entre los autores y las ideas.

---

<sup>908</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, pp.203 y 204.

<sup>909</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 25.

- La introducción de los libros del Oriente musulmán en la España musulmana.

Asín Palacios estima que la circulación y la introducción de los libros de los musulmanes orientales en al-Andalus desempeñan un papel relevante en las influencias del islam oriental en el español. Pero este proceso, según Asín, es muy difícil de comprobar, dado que “ni las fuentes españolas ni las orientales consignan de modo concreto quiénes ni cuándo realizaron tal introducción”. Por lo tanto, consideraba de gran importancia el valor documental de libros como *al-Fiṣal*, que ponían de manifiesto las líneas generales de este proceso de la circulación de los libros desde Oriente a al-Andalus. Según Asín Palacios, la refutación que hacía Ibn Ḥazm en su libro *al-Fiṣal* a la doctrina metafísica del médico persa al-Rāzī, era evidencia de que el libro del al-Rāzī tuvo gran difusión en al-Andalus, se enseñaba en sus escuelas y ejercía mucha influencia en el ambiente intelectual. Por lo tanto, Ibn Ḥazm tenía que rebatir las ideas de al-Rāzī.<sup>910</sup> Asín llegó a concluir que “todos estos elementos del islam oriental... herejías musulmanas, sistemas neoplatónicos, misticismo esotérico, proyectaron también algún influjo, más o menos intenso, en los pensadores en el islam español”.<sup>911</sup>

- Documentos que muestran las influencias entre ambos lados: el islam y el cristianismo

Asín Palacios encontraba en los libros de los autores musulmanes tanto orientales como andalusíes evidencias y pruebas que afirmaban las influencias de la civilización griega y cristiana en el islam, así como las influencias del islam oriental en el español. A modo de ejemplo, mostraba que Ibn Ṣāʿid de Toledo (1029-1070) en su libro *Ṭabaqāt al-ʿumam* “al estudiar los orígenes de la filosofía de su patria” reconoce “los préstamos cuantiosos que los filósofos musulmanes tomaron de la ciencia helénica, de la egipcia y de la persa... con un cariño y detención no comunes, traza este seco bosquejo”. Así también, Asín Palacios aprovechaba estas informaciones para negar las influencias de la ciencia visigótica en el islam español, que, según él, carece de “base documental”.<sup>912</sup> Para

<sup>910</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 26.

<sup>911</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 16.

<sup>912</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 16 y 17. Asín Palacios cita la siguiente frase de *Ṭabaqāt al-ʿumam* de Ṣāʿid de Toledo, p. 851: “en los primeros tiempos, España estuvo vacía de ciencia, ninguno de sus naturales se hizo célebre por este título. Sólo hay memoria de que existían, en algunas regiones, antiguos talismanes, obra de los reyes cristianos, según se creía unánimemente. Y así continuó, falta de estudio filosóficos, hasta que la conquistaron los musulmes”. Y añade que, después de la conquista, tampoco hubo filósofos y hombres de ciencia, hasta muy entrado el siglo III de la hégira”.

demostrar esta ruptura entre el pensamiento hispano musulmán y el visigodo, Asín Palacios puso de relieve el hecho de que Ibn Ḥazm “sólo cita una vez a San Julián<sup>913</sup>, y la falsedad de la cita denuncia que no conocía sus obras”. En cambio, Ibn Ḥazm citaba mucho a los teólogos cristianos del Oriente.<sup>914</sup> De igual manera, Asín Palacios apreció el valor de otros libros de la historiografía musulmana que reconocen también la influencia griega en la musulmana, como *al-Fihrist* de Ibn al-Nadīm de Bagdad en el S. X, *Maḥāṣin al-‘ulūm* de Mohammed Ibn Yūsuf al-Jwārizmī.<sup>915</sup>

- La transmisión de las ideas mediante un autor

Asín Palacios mostró el papel que puede desempeñar un autor como medio entre dos autores. Así, “el primer canal probable de comunicación” entre Ibn Rušd y Santo Tomás es el de las obras de Maimónides. Por ser, por un lado “discípulo, aunque no inmediato de Averroes”, y, por otro lado, influyente en la filosofía de Santo Tomás.<sup>916</sup> Otro caso es el de Raimundo Martín a quien se consideraba otro canal de comunicación entre Ibn Rušd y Santo Tomás. Asín Palacios mostró que R. Martín en su libro *Pugio* cita unos fragmentos de libro de *al-Tahāfut* y *Kitāb al-falsafa* de Ibn Rušd. Así como, afirmó que “muchísimos capítulos de la *Summa* son idénticos literalmente a los del *Pugio*”. Y por lo tanto concluyó que “no es atrevido afirmar que Sto. Tomás las tomaría de R. Martín, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana”.<sup>917</sup>

Hemos visto ya que Asín Palacios recibió muchas críticas sobre esta hipótesis, por afirmar que Santo Tomás había publicado *Summa contra Gentiles* antes del *Pugio* de Raimundo Martí.

Otro de los canales es el de la escuela de traductores de Toledo, que para Asín representa el segundo renacimiento en el pensamiento humano, a través de la cual se transmiten los conocimientos tanto griegos como árabes a los europeos a partir del S. XIII. Muchas obras árabes fueron traducidas al latín, como el libro *Intenciones de los filósofos* de al-Gazālī, que fue vertida al latín por el Arcediano Domingo Gonzales y el judío converso Juan de Sevilla. Desde entonces, el nombre de al-Gazālī y sus libros fueron citados en los escritos de los escolásticos “desde Alejandro de Hales hasta el Doctor

<sup>913</sup> San Julián de Toledo (642-690), Santo de la Iglesia católica y arzobispo de la Hispania visigoda.

<sup>914</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 16 y 17. Aquí Asín Palacios cita *al-Fisal*, II, p. 35, III, p. 171.

<sup>915</sup> Asín Palacios, *Abenḥázam de Córdoba*, vol. 2, pp. 23- 25.

<sup>916</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 319.

<sup>917</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p.321, 323.

Angélico”.<sup>918</sup> De igual modo, “desde el año 1217 ya corrían por las escuelas los *Comentarios* del filósofo cordobés [Ibn Rušd], traducidas por Miguel Escoto en Toledo”.<sup>919</sup>

Podemos observar que Asín Palacios muestra que la escuela de traductores de Toledo es uno de los medios a través de los cuales se transmiten las ideas entre el ambiente árabe y el cristiano, pero no es el único. Como muchos historiadores de la escolástica ya habían mostrado el papel tanto de esta escuela como el de la de Sicilia en la difusión de las ideas, Asín Palacios no insiste en ello. Lo que le interesa es arrojar luz en un “influjo, callado, esporádico, realizado a través de canales ocultos,” en fechas anteriores de la fundación de la escuela en el S. XII. Asín Palacios propuso que el sufismo heterodoxo tuvo influencia en los sistemas panteístas de la escolástica cristiana antes de Santo Tomás de Aquino. Por consiguiente, vinieron a España hombres “desde los más remotos países de Europa... como Abelardo de Bath, Herman el Dálmata, Alfredo de Morlay” para descubrir estas fuentes musulmanas que influyeron en los escolásticos cristianos, y para hacer traducciones completas de sus obras.<sup>920</sup>

- Las condiciones del nacimiento de las ideas en el islam y la *convivencia* entre gente de distintas religiones

Las condiciones y las circunstancias del nacimiento de una idea, según Asín Palacios, nos explican “la razón suficiente” de su manifestación. Estudiar dichas condiciones interpreta la génesis de las ideas en función de sus antecedentes, e impide la existencia de los saltos en su difusión. De hecho, Asín Palacios presta mucha atención a estudiar el ambiente donde nace el islam en la Península Arábiga en el S. VI, y sobre todo las influencias que recibe el pueblo árabe antes del islam del monacato cristiano.<sup>921</sup> De modo igual, destaca que los textos evangélicos influyeron “desde muy temprano en la evolución del islam”, tanto en los dichos atribuidos al Profeta, como en la moral, la ascética y la mística musulmanas.<sup>922</sup>

Asín Palacios añade que a lo largo de la difusión del islam en distintos pueblos, “cada neófito había de entender la nueva fe, acomodándola más o menos á las creencias, ritos y costumbres heredados de la raza, y habituales en el pueblo,..., Júzguese por aquí

---

<sup>918</sup> Asín Palacios, “Mohidin”, p. 217

<sup>919</sup> Asín Palacios, “Averroísmo teológico de Santo Tomás”, p. 319.

<sup>920</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 118 y 119.

<sup>921</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 14.

<sup>922</sup> Asín Palacios, “Influencias evangélicas en la literatura religiosa” p. 322.

el hervidero de opiniones contradictorias que en este tan abonado campo habían de surgir, al contacto de la filosofía griega, como fermento de racionalismo y libre examen”.<sup>923</sup> Por lo tanto, han surgido en el islam ideas influidas por otras filosofías, creencias, etc.,... Por otro lado, la gente que no entró en el islam y siguió manteniendo su creencia, sea cristiana u otra, podía disfrutar de la *convivencia* y el contacto directo con los musulmanes. Según Asín, el islam, en este contexto, no representa “un enigma indescifrable para los pueblos de la Europa cristiana”. En cambio, los cristianos que vivieron en al-Andalus o en Sicilia en la Edad Media, pudieron tener “contacto con el pueblo musulmán, [y obtener] conocimiento de sus creencias y concepciones escatológicas”.<sup>924</sup> Esta convivencia o estos contactos se manifiestan en varias formas a lo largo de la historia y en diferentes tierras, como muestra Asín Palacios a través de diversos ejemplos.

Uno de ellos es que partir de mediados del S. XI, daneses, suecos, noruegos, ingleses, bretones, habían iniciado sus incursiones marítimas en el litoral atlántico y mediterráneo, Francia, Galicia, la España musulmana, la Italia meridional, Sicilia e Islas Baleares. De esta manera se ponen en contacto con las poblaciones musulmanas de España (Lisboa, Sevilla, Orihuela, Barbastro, etc.) y con Sicilia.<sup>925</sup> En Sicilia, la corte del rey Federico, rey de Sicilia y emperador de Alemania, estaba llena de los poetas musulmanes en el momento del nacimiento de la escuela poética siciliana que usaba por la primera vez la lengua vulgar. Este aspecto, según Asín Palacios, es de gran importancia en “la historia del contagio de ambas literaturas, cristiana e islámica”, pues, aunque sólo se admita el contagio externo de la moda, sin influjo interno alguno en la técnica de los trovadores sicilianos, bastaría este hecho como síntoma de otras imitaciones literarias”.<sup>926</sup>

En al-Andalus, el contacto entre musulmanes y cristianos era continuo. Pese a los odios entre vencedores y vencidos, “la convivencia [lo] fue borrando presto”. Tal aspecto se manifiesta con claridad en el uso de la lengua. De hecho, “en el siglo IX, cristianos de Córdoba tenían a gala el uso de la lengua árabe, desdeñando el de la latina”. En cuanto a la literatura, los mozárabes “competían con los musulmanes en la poesía árabe, imitando las varias y complicadas combinaciones de su métrica”. La *convivencia* también se manifiesta en las costumbres, los trajes y hasta los vicios. Los mozárabes estaban muy

---

<sup>923</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, pp. 388, 389.

<sup>924</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 359.

<sup>925</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 363.

<sup>926</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 364. Citaba a Amari, III, 2, pp. 589-711; 888-890.

influidos por los musulmanes. Así también, los esclavos quienes fueron “cristianos, gallegos, catalanes, franceses, alemanes, lombardos, calabreses, rusos, etc.,..., servían en los más altos cargos de la corte y en el ejército y guardia personal de los emires de Córdoba, desde antes del siglo X”. Así que, se consideran otra secta cristiana que se “fusionó mucho más con los vencedores”.<sup>927</sup>

Por otro lado, Asín Palacios destaca el papel que desempeñan los mercados judíos en crear “nexos de toda especie, así materiales como espirituales” entre al-Andalus y el resto de Europa. Los embajadores cristianos que visitaban las cortes musulmanas de la península, los viajeros europeos que iban a al-Andalus por razón de comercio o de estudios, los musulmanes esclavizados en países cristianos y los cristianos prisioneros de guerra de los musulmanes que volvían a su patria, sirvieron “como instrumentos de nexo” entre al-Andalus y el resto de los países de Europa.<sup>928</sup>

A través de estos medios, Asín Palacios puede exponer un proceso principal en su tesis que es “la difusión de las ideas”. En cuanto a las “emigraciones”, un término principal para interpretar las analogías entre las ideas en la escuela alemana, Asín Palacios lo sustituye por otros conceptos que sirven directamente su tesis como “los viajes entre Oriente y Occidente para pedir conocimiento de los sabios de Oriente”, “la circulación de los libros de Oriente en al-Andalus” y “los viajes de los andalusís para cumplir el deber de la peregrinación” como hemos visto antes en las herramientas que utiliza para interpretar las influencias.

Podemos observar que los argumentos y las pruebas históricas que mostraba Asín Palacios eran de índole general. La mayoría de los casos no evidencian las influencias de un autor determinado sobre otro, sino que construyen espacios comunes donde los contactos, la convivencia y por consiguiente las influencias son posibles. Es preciso mostrar que Asín Palacios tuvo muchas dificultades y problemas para reconstruir dichas cadenas de ideas y para emplear estas técnicas tanto los textuales como las históricas. En las siguientes líneas podemos resaltar algunas de ellas. La traducción de los textos representa un problema debido a la índole de los mismos textos, sobre todo los filosóficos o teológicos que son difícilísimos para traducir del árabe al castellano, por su complejidad y superioridad “a los fenómenos ordinarios de la vida material”.<sup>929</sup> La extensa formación

---

<sup>927</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 365, 366.

<sup>928</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 367.

<sup>929</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 174.

del investigador es otro problema, dado que el investigador de la historia de las ideas debe disfrutar de estrecha formación no solamente en su lengua o cultura, sino de modo mucho más amplio. Para estudiar un sistema filosófico, el historiador tiene que tener en cuenta las “ideas que sirvan de base a la comparación y generalización característica de la ciencia. Para comprender, exponer y juzgar el sistema filosófico o teológico de un escritor cualquiera, hace falta poseer no sólo la historia del pueblo y del siglo en que se formó, sino la historia de las ideas de la humanidad”.<sup>930</sup> Pese a todas estas dificultades, Asín Palacios opina que la historia de las ideas merece muchos estudios por ciertas razones, las más destacadas de las cuales vamos a mostrar aquí.

## **10.6. Objetivos del estudio de la historia de las ideas**

- **Contribución a la restauración de la escolástica**

La referencia a la encíclica *Aeterni Patris* en el primer ensayo publicado de Asín Palacios goza de gran importancia dado que puede explicarnos muchas características principales del proyecto intelectual de Asín. Nuestro autor afirmaba que su trabajo prosigue las ideas que planteaba el Papa, con el objetivo de “poner en claro las relaciones de la escolástica con la filosofía árabe”. Por consiguiente, exponía que para “cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Aeterni Patris* en que su santidad abogaba, años hace, por la restauración de la escolástica, es preciso seguir las huellas de los más insignes Doctores escolásticos. Así como Alberto Magno, Raimundo Martín, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar la filosofía árabe todo lo que encontraban de utilizable para adaptarlo a la dogmática cristiana”. Esta perspectiva, según Asín, es el mejor camino de “avanzar a la filosofía cristiana más y mejor”.<sup>931</sup> Buscando los orígenes y las futuras manifestaciones de la filosofía escolástica, Asín Palacios propuso que esta filosofía es la *Philosophia perennis* que se manifiesta a lo largo de la historia con varias apariciones en distintas religiones sin ruptura, y ya no se puede borrar.<sup>932</sup>

Consideramos que una parte importante del proyecto intelectual de Asín consiste precisamente en ofrecer una nueva lectura de la filosofía escolástica que sea coherente con la orientación de la Iglesia en su época, sobre todo con la neoescolástica y el Neotomismo. Esto no quiere decir que todo el ambiente eclesiástico español diera la

---

<sup>930</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 174.

<sup>931</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp. 255 y 256.

<sup>932</sup> Asín Palacios, “Psicología de la creencia según Algazel”, p. 392.

bienvenida a la tesis de Asín Palacios. Como hemos visto, había una cierta resistencia contra su tesis por parte de teólogos o padres agustinos que rechazaban la influencia musulmana en la escolástica cristiana y creían que la escolástica cristiana tenía sus orígenes solo en el cristianismo.

### •La gloria de la patria y de la provincia.

Mostrar el papel que desempeña España a lo largo de la trayectoria de la historia de las ideas representa un objetivo principal en el estudio de Asín Palacios. Podemos entender esta perspectiva de Asín Palacios como reacción a una tendencia de algunos historiadores que ponen de relieve “las influencias que el pensamiento extranjero ejerció en nuestra vida mental. Parece como si jamás España hubiese comunicado nada al mundo”. Asín Palacios puso de manifiesto que esta tendencia aparece debido a “la ignorancia del valor de nuestros pensadores musulmanes y hebraicos, de una parte, y el odio secular engendrado por las luchas de la reconquista, de otra”. Dichas razones impidieron a los investigadores estudiar y conocer la historia de al-Andalus. Por ello, no reconocieron que “en aquellas remotas épocas de nuestra historia fuimos los españoles creados de ciencia, si no indígena por sus orígenes, nacionalizada al menos, y sobre todo verdaderos y casi únicos transmisores de la cultura clásica a la Europa medieval”.<sup>933</sup>

Este discurso nacionalista sobre la gloria de España y los méritos conseguidos por los españoles a lo largo de la historia es muy característico del discurso de la Generación del 98. Asín, por su parte, participó en desarrollar este discurso nacionalista según el material que estudiaba. Como modo de ejemplo, afirmó que las influencias de Ibn ‘Arabī en Dante permiten entender, por un lado, que “nuestra patria tendría derecho a reivindicar para algunos de sus pensadores musulmanes una parte no exigua de los timbres de gloria con que la crítica universal ha decorado la obra inmortal de Dante Alighieri”. Y, por otro lado, podemos comprender que poetas como Francisco Imperial (1350-1409), Enrique de Villena (1384-1434), Marqués de Santillana (1398-1458), Juan de Mena (1411-1456), Garcilaso de la Vega (1498-1536) y Pedro de Padilla (1540-1599), influidos por Dante, representan una continuación de las ideas expuestas en Ibn ‘Arabī referentes a la escatología.<sup>934</sup>

---

<sup>933</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

<sup>934</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp.1 y 2.



En el mismo contexto, Asín mostraba que gracias a la filosofía de Ibn Ṭufayl, Ibn Baýya, Ibn Rušd y Maimónides “el nombre de España corrió de boca en boca durante toda la edad media... todos los más abstrusos problemas de la física y la metafísica de Aristóteles, á nuestros pensadores árabes y judíos los debió a Europa cristiana”.<sup>935</sup> En cuanto a los estudios históricos, destacan el “toledano Said y el cordobés Abenházam, [que] proclamaron muy alto en el siglo XII la superioridad de nuestra cultura. Después los españoles o lo hemos olvidado o lo negamos por sistema”.<sup>936</sup> Los estudios de la historia de las ideas, en este sentido, “reverdecerán” los trabajos que “hicieron de España en otros siglos la patria del saber. Así nos haremos dignos de nuestras gloriosas tradiciones científicas, á cuya resurrección ha dedicado sus iniciativas todas, sus incesantes esfuerzos, su portentoso talento, el maestro insigne á quien en esta ocasión ofrecemos el entusiasta homenaje de nuestro cariño y nuestra admiración”.<sup>937</sup> En este contexto, Asín Palacios procura seguir los pasos de Menéndez Pelayo en su *Ciencia Española*, para “reparar en parte esa injusticia secular” mostrada por algunos investigadores que ignoran el papel que desempeñó al-Andalus en la historia.<sup>938</sup>

Por otro lado, Asín Palacios aprovechó sus estudios de la historia de las ideas para demostrar ciertos aspectos de la gloria de la provincia de Aragón, como hemos visto en algunos artículos de la *Revista de Aragón*. En “El filósofo zaragozano Avempace”<sup>939</sup>, Asín expuso que “nuestra ciudad ha sido cuna de santos, de teólogos, de artistas, de héroes sin cuento, tópico es corriente de que se echa mano á tuertas y á derechas; pero que á orillas del Ebro hayan nacido hombres capaces de imprimir una dirección determinada al pensamiento filosófico de un siglo y de una raza, filósofos dignos de figurar en la historia de las ideas como maestros indiscutibles de una originalidad escuelas, y cuyas influencias se hayan perpetuado, á través de las edades, traspasando las fronteras de su patria para ir á repercutir el eco de sus palabras, y la fama de su nombre en pueblos de otra raza, de otra lengua, y lo que es más, de otra religión, esto si que lo repetimos no lo sospecharán ni siquiera los pocos para quienes el nombre de Avempace no suene por primera vez en

---

<sup>935</sup> Asín Palacios, Miguel, “El filósofo autodidacto”, *Revista de Aragón*, 1901, vol. II, N. 1, pp. 25-27, 57-60, 89-91. En otra ocasión, Asín Palacios repite la misma oración añadiendo Ibn Sabin y Avicbrón a esta serie de autores. Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 173.

<sup>936</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

<sup>937</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 256.

<sup>938</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

<sup>939</sup> Publicado en una serie de partes a lo largo del año 1900 en la *Revista de Aragón*

sus oídos,” y “la importancia y el prestigio del nombre de nuestro paisano entre los sabios más ilustres del siglo XIII”.<sup>940</sup>

En este sentido, Asín Palacios intentó contribuir en la de la Generación del 98 sobre el problema de España acerca de la “invasión europea” y reivindicar el nacionalismo. Asín, siendo cura conservador, estaba a favor de la segunda opción. En sus ensayos, como acabamos de ver recuperaba destacar ciertos aspectos en la historia de al-Andalus que pueden servir como fuente para la gloria de los españoles del siglo XX.

---

<sup>940</sup> Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, p. 193.

## 11. LA METODOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN EL ESTUDIO DE ASÍN PALACIOS SOBRE *AL-FIŞAL*: UNA CONTRIBUCIÓN PARA BUSCAR EN EL ISLAM LOS ORÍGENES DE LA ESCOLÁSTICA

En el presente capítulo, estudiamos las características de la historia de las ideas como metodología que Asín empleaba en su estudio sobre *al-Fişal*. Y también, analizamos cómo llegaba Asín a describir *al-Fişal* como “el primer ensayo de la historia de las ideas religiosas en la Humanidad”.

Con lo cual, analizaremos las pautas y los pasos de “la historia de las ideas” como metodología que aplicaba Asín Palacios para estudiar el libro de *al-Fişal*. Dicho procedimiento de la historia de las ideas, en nuestro modo de ver, consiste en dos elementos principales. El primero es mostrar las condiciones de la génesis del libro de *al-Fişal* y crear una red de relaciones entre el libro y otros tratados históricos tanto anteriores como posteriores. El segundo elemento de dicho procedimiento es llevar a cabo comparaciones y aproximaciones entre las ideas teológicas que muestra Ibn Ḥazm y otras ideas de algunos escolásticos cristianos como Santo Tomás de Aquino, Melchor Cano, etc., ... A continuación, estudiamos el léxico que usó Asín Palacios con respecto a la historia de las ideas. A la luz de este análisis, mostraremos cómo llegó Asín Palacios a considerar y describir *al-Fişal* de Ibn Ḥazm escrito en el siglo XI, como “historia de las ideas religiosas”, mostrando los dos valores del libro que resalta Asín Palacios, el valor crítico y el histórico

### **11.1. Las condiciones del nacimiento del libro de *al-Fişal* y la disciplina de la Historia de las religiones y su futuro en Europa**

Como hemos visto antes, “la crítica histórica” de una idea, de un sistema teológico o filosófico, de un fenómeno cultural, de texto literario e incluso de un género, según Asín Palacios, se centra en el “estudio de las fuentes, de su filiación, de su génesis y de su influencia ulterior, de su vida a través de los siglos”. Dicho procedimiento tiene como objetivo principal exponer “la razón suficiente de la génesis” de esta idea, sistema, texto o género.<sup>941</sup> *Al-Fişal*, según Asín Palacios, representa un ensayo relevante en la disciplina de la historia de las ideas religiosas. Con el fin de interpretar la génesis de dicho texto y por siguiente de dicha disciplina en el islam, nuestro autor intenta llevar a cabo una crítica histórica buscando los precedentes del libro de Ibn Ḥazm tanto en la tradición musulmana

---

<sup>941</sup> Asín Palacios, “Bosquejo de un diccionario técnico”, p. 204.

como en la clásica y la cristiana. Con lo cual, hizo un buen recorrido mostrando los tratados referentes a la historia de las ideas de autores clásicos como Laercio, Plutarco y Cicerón, y concluyó que sólo los estoicos y los platónicos se interesaron por el tema de las creencias religiosas, aunque sin hacerlo de forma sistemática y objetiva. Tampoco en la literatura cristiana encontró Asín un claro precedente a la obra de Ibn Ḥazm, a pesar de que Isidoro de Sevilla (560-636) y Juan Damasceno (675-749)<sup>942</sup> hicieran catálogos de herejías o aludieron vagamente a otras religiones.<sup>943</sup> Cuando el contexto clásico y cristiano no ofrezca una explicación suficiente de la manifestación de dicho género, Asín Palacios va a buscar la interpretación de su génesis en el ambiente musulmán.

¿De dónde procede, entonces, el interés de Ibn Ḥazm por la historia de las ideas religiosas? ¿Cómo nació en el islam la historia de las religiones en el siglo XI? Con el fin de realizar esta tarea científicamente, nuestro autor citó las tres condiciones que puso el teólogo protestante holandés Chantepie de la Saussaye (1848-1920),<sup>944</sup> en su *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 1897, para interpretar el nacimiento de las ciencias de las religiones en el S. XIX. Asín Palacios cita estos principios y los aplica para interpretar el nacimiento de la historia de las religiones en el islam en el siglo XI.<sup>945</sup> Estos principios son: en primer lugar, el desarrollo del estudio filosófico de la religión llevado a cabo por Kant (1724-1804) y sobre todo Hegel (1770-1831); en segundo lugar, el avance que realizan los estudios históricos, la filosofía de la historia, y especialmente la historia de la

---

<sup>942</sup> Asín Palacios no hace referencia a los tratados de estos santos donde muestran informaciones de otras religiones. Pero podemos inferir que en cuanto a Isidoro de Sevilla, Asín Palacios alude a su libro VIII “Acerca de la Iglesia y las sectas” en *Etimologías*, donde habla, entre otros temas, sobre las herejías de los judíos, los magos y los paganos. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, edición bilingüe, texto latino, versión española y notas por Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. Biblioteca de autores cristianos. Madrid 2004. PP. 676- 727. En cuanto a Juan Damasceno, dedica la segunda parte de su obra principal *Fuente del conocimiento*, para hablar “sobre las herejías”, donde muestra casi cien herejías. Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, Introducción, edición bilingüe y notas José B. Torres Guerra. Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, p. 16.

<sup>943</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, pp.9 y 10.

<sup>944</sup> Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye fue un filósofo, teólogo e historiador de las religiones que nació en 1848 en Leeuwarden. Estudió teología en la universidad de Utrecht donde se doctoró en 1871. Se centró en desarrollar una metodología para la investigación del origen de la religión. Participó en el movimiento de la Reforma de la Iglesia en Holanda (1872-1878). desde 1878 hasta 1899, ocupó la nueva cátedra de la Historia de las Religiones en la Universidad de Ámsterdam. Y en 1899 llegó a ocupar la cátedra de “Theological Encyclopaedia, Doctrine of God and Ethics” en la facultad de Teología en la Universidad de Leiden. En 1912, participó en el Congreso Internacional de la Historia de las religiones en Leiden. Es uno de los representantes del movimiento “teología ética” dentro del protestantismo en Holanda que ve la religión como una realidad en el corazón y también tiene sus manifestaciones en las prácticas del ser humano. Waardenburg, Jacques. “Chantepie de la Saussaye, P. D”. *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. 1530-1532. *Gale Virtual Reference Library*. Web. 11 mayo 2015.

<sup>945</sup> Asín Palacios lo cita en su traducción francesa Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904, pp. 1-3, en su *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, p. 13, nota 13.

civilización que permiten estudiar la religión como parte principal de la vida del ser humano y no separado de otros aspectos; y por último, la manifestación de los estudios comparados de las lenguas, que facilitan conocer más sobre las relaciones entre las naciones.<sup>946</sup> Chantepie de la Saussaye aplicó estos principios para refutar la opinión que considera a Ibn Rušd como precursor de las ciencias de la religión, afirmando que esta disciplina solo nació en Occidente en la segunda mitad del S. XIX.

Asín Palacios afirmaba que las dos primeras condiciones se cumplían ya en la sociedad musulmana de los siglos IX y X. De hecho, Ibn Ḥazm sentía la curiosidad científica para estudiar el conocimiento producido por otros pueblos, sus costumbres, las ciencias, etc., ...<sup>947</sup> Asimismo, la filosofía en el islam, según él, había ya logrado “un cierto espíritu crítico con respecto a los dogmas de la religión” tanto la musulmana como otras. Asín Palacios añade como tercera condición, “la convivencia normal de la religión oficial”, es decir el islam con otras religiones más o menos toleradas.<sup>948</sup> Después de demostrar que dichos principios ya existían en la sociedad musulmana, Asín Palacios concluyó que “el islam ofrecía ya en los siglos IX al X campo abonado para que la idea de una historia de las religiones germinase sin esfuerzo”.<sup>949</sup>

Podemos entender que Asín Palacios quiere refutar la tesis de Chantepie de la Saussaye sobre el nacimiento de las ciencias de la religión a base de las aportaciones de Kant y Hegel. Utilizando las mismas condiciones que sugiere el teólogo protestante, Asín Palacios intentó mostrar que la historia de la religión nació en al-Andalus. Podemos relacionar esa actitud de Asín con el neotomismo. Asín quiso mostrar los núcleos de la historia de las religiones nacieron en el siglo XI y no con las obras de Kant, enfrentando “la filosofía en boga, [que] puede ser calificada como el fruto del llamado “pensiero debole”.<sup>950</sup>

Pero si estas condiciones se cumplen de manera igual en el islam oriental y el hispano, Asín tiene que interpretar por qué nació en al-Andalus y no en Oriente la historia de las ideas religiosas, aunque “debiera haber ocurrido lo contrario”, ya que en Oriente aparecieron los primeros intentos de la crítica de las sectas musulmanas, y además el

---

<sup>946</sup> Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, *Manual of the science of religion*, traducción de Beatrice S. Colyer- Fregusson, Londres , 1891, p. 3-6.

<sup>947</sup> Hemos analizado este aspecto minuciosamente en el sexto capítulo en el apartado “la *Kulturgeschichte* en la tradición historiográfica musulmana medieval”

<sup>948</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, pp. 12 y 13.

<sup>949</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. 2, p. 26.

<sup>950</sup> Lobato Casado, Op. “León XIII y el neotomismo”, p. 401.

islam español se considera como “mero reflejo” del oriental, sobre todo en los primeros siglos.<sup>951</sup> Por lo cual, Asín Palacios expone las “favorables” circunstancias que ofrece al-Andalus al respecto. A través de la figura de Ibn Ḥazm, quien sin haber salido de su patria toda su vida, ni siquiera para cumplir la peregrinación, pudo adquirir un conocimiento sobre todas las religiones y las sectas dentro del islam, debido a “la intensa vida científica y teológica de la corte cordobesa”, sus grandes bibliotecas reales, y la llegada de todas las novedades del Oriente a al-Andalus, Asín Palacios llegó a la conclusión de “la igualdad de las condiciones del Islam español [con las del islam de Oriente], sobre todo durante los siglos X y XI en que Abenházam florece”.<sup>952</sup>

Hemos visto que Asín Palacios en muchos estudios destaca la influencia del islam oriental en el andalusí, a través de los viajes que realizan los musulmanes a Oriente, la enseñanza que tienen con los maestros en Oriente, y la circulación de los libros que vienen de Bagdad y Basra a al-Andalus.<sup>953</sup> En cambio, en su libro *Abenházam de Córdoba*, muestra que Ibn Ḥazm, un autor que tuvo toda su formación en al-Andalus, sin salir de su tierra redactó una historia que evidencia su gran conocimiento en temas de las religión, los dogmas, y la teología de su tiempo. En este caso, la hipótesis de los orígenes no árabes del linaje de Ibn Ḥazm parecen de menor importancia frente a “otros capitalismos, como la educación, el medio y la vida”. Por ello, Asín Palacios no gasta mucho tiempo ni esfuerzo en defender la importancia de los orígenes cristianos de Ibn Ḥazm, algo que R. Dozy había aprovechado para interpretar “la delicadeza y la espiritualidad de su carácter.... como un caso típico de herencia psicológica”.<sup>954</sup> En su libro *Abenmasarra y su escuela* 1914, Asín Palacios empleó los conceptos de la “psicología étnica” o la “herencia étnica”, mostrando que por “la sangre española que circula en sus venas”, entre otras razones, Ibn Masarra realizó una renovación en la filosofía hispanomusulmana, recogiendo el hilo de la filosofía de Empédocles.<sup>955</sup> En cambio, en *Abenházam de Córdoba* 1924 Asín Palacios apenas desarrolló esta perspectiva, considerando que este

---

<sup>951</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol.2, p. 33. Asín Palacios refiere a tres teólogos musulmanes que escribieron en la crítica de las sectas del islam: “Alaxari (324-936), autor del libro *Cuestiones islámicas...* 2. Makhul Banalmofádal el Nassafí, autor de una *Refutación de los novadores y herejes*, 3. Abdelcáhir de Bagdad (429-1037), autor del *Libro de la distinción entre las sectas*. Ninguno de los tres incluye el estudio de las religiones; todos siguen diferente método y plan que Abenházam y son mucho más breves y superficiales”. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 2, p. 56, nota, 86.

<sup>952</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 2, pp. 33 y 34.

<sup>953</sup> Hemos hablado de este aspecto en las técnicas que usa Asín Palacios para mostrar las influencias de un autor en otro.

<sup>954</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 1, p. 24.

<sup>955</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, pp. 29, 30.

aspecto es de “importancia secundaria” frente a otros aspectos relativos al ambiente donde nace.

Por otro lado, Asín Palacios ponía de relieve el valor de Ibn Ḥazm junto con Šāʿid de Toledo como un síntoma de “la superioridad de nuestra cultura”. Asimismo, procura que su estudio “contribuya a reparar” la injusticia y el olvido de los sistemas teológicos, históricos y filosóficos de dichos autores.<sup>956</sup> Asín estima que la manifestación de la primera Historia de las Religiones en al-Andalus en el siglo XI con Ibn Ḥazm, es uno de los aspectos que evidencia la superioridad de la cultura española, sobre todo en comparación en el resto de Europa en este momento.

Asín Palacios mostraba que los historiadores de la Europa cristiana tardaron hasta el siglo XIX en llegar a redactar una Historia de las religiones, de la teología o de los dogmas. Para resaltar esta diferencia entre al-Andalus y el resto de Europa, Asín empleaba una comparación “fundada en el doble método de las concordancias y las diferencias,” cuyos principios hemos mostrado en el capítulo VII. Así, nuestro autor consideraba que las tres condiciones, que acabamos de exponer, eran la causa del efecto que es la manifestación de la Historia de las religiones. En la medida de que la causa exista, el efecto aparecerá, y excluyendo la causa, el efecto desaparecerá.

En primer lugar, Asín Palacios ponía de manifiesto la “ignorancia absoluta” de las religiones del Oriente por parte de los europeos en la Edad Media, así como el “divorcio material y moral entre Europa y las religiones del Oriente,” con la excepción de España y el sur de Italia. En segundo lugar, mostraba que los historiadores en Europa no prestaban mucho interés a estudiar los “fenómenos culturales”. Hay que esperar hasta las contribuciones de Vico (1668-1744), Lessing (1729-1781) y Herder (1744-1803) para observar este interés en la historiografía de los aspectos culturales. En tercer lugar, Asín Palacios consideraba que a los historiadores europeos medievales les faltaba un “espíritu crítico” hacia los fenómenos religiosos. A la luz de dichas circunstancias, Asín concluía que la Europa cristiana en los siglos X - XII estaba muy lejos de “la madurez filosófico-teológica indispensable” para escribir una “historia comparada de las religiones extrañas”.<sup>957</sup>

---

<sup>956</sup> Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

<sup>957</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 29- 32.

De esta manera, Asín Palacios podía poner Ibn Ḥazm en una cadena que empieza con las iniciaciones de los tratados sobre la historia de las religiones en Cicerón, los Estoicos y San Isidoro de Sevilla, hasta considerar la religión como un fenómeno cultural en los tratados de Lessing y Vico. Aplicando este largo procedimiento, Asín Palacios creaba una filiación del texto de Ibn Ḥazm que extiende desde la época clásica hasta los filósofos del siglo XVIII. Afirmando la posibilidad del nacimiento de la Historia de las Religiones en al-Andalus en el siglo XI, y negando su génesis en la Europa cristiana hasta el siglo XIX, Asín llegó a su principal conclusión: *al-Fiṣal* representa “el primer ensayo de estudio sistemático y crítico de las principales creencias religiosas de la Humanidad y de todas las herejías y escuelas teológicas del islam”.<sup>958</sup>

Aprovechando esta conclusión, Asín Palacios mostraba que es de gran importancia estudiar la teología y filosofía escolásticas del siglo XIII en comparación con la musulmana. Dado que los teólogos cristianos de los siglos X y XI no eran capaces de sistematizar sus propios dogmas, en cambio, los teólogos musulmanes habían ya logrado un cierto desarrollo en este campo, y el libro de *al-Fiṣal* es un buen ejemplo de este proceso. Aplicando los principios de la *ley de la continuidad* que niega la existencia de los saltos en la historia del pensamiento humano e interpreta las analogías entre las ideas a la luz de los conceptos de la imitación y la influencia, Asín Palacios ponía de relieve el estudio de la escolástica del siglo XIII en relación con la teología musulmana. Para afirmar dicha tesis, Asín destacaba, con cierta abundancia, la comparación entre las ideas teológicas de Ibn Ḥazm y otros escolásticos, principalmente Santo Tomás de Aquino con el fin de resaltar las analogías entre ellas.

Es importante mostrar que Asín Palacios no solamente realizaba aproximaciones entre Ibn Ḥazm y los escolásticos cristianos, sino que también señalaba que Ibn Ḥazm coincide en muchos aspectos de su crítica de la Biblia con el planteamiento de la Escuela Moderna de la Crítica de la Biblia de Tubinga, como hemos señalado en el segundo capítulo. Por lo cual, analizaremos las comparaciones que lleva a cabo Asín Palacios a través de estos dos ejes, primero Ibn Ḥazm con la escuela de Teología de Tubinga, y segundo con la filosofía escolástica.

En la crítica de los textos bíblicos que lleva a cabo Ibn Ḥazm, Asín Palacios destacaba aspectos como su erudición y su “conocimiento tan minucioso de los libros

---

<sup>958</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 7



bíblicos” y “el análisis tan escrupuloso” de los textos de la Biblia que realizó Ibn Ḥazm como “pudiera hacer un especialista del siglo XX”.<sup>959</sup> A las contradicciones, que detectaba Ibn Ḥazm en el Nuevo Testamento, no les faltaba “ninguna de las supuestas contradicciones que los enciclopedistas del siglo XVIII, Voltaire, Bolingbrocke [1678-1751], etc., pretendieron poner de relieve entre los cuatro evangelios”. En este contexto, Asín pone de manifiesto el hecho de que Ibn Ḥazm distingue los evangelios sinópticos y el de San Juan, así como la religión del cristianismo primitivo y la del Apóstol San Pablo. Por lo cual, Asín Palacios considera a Ibn Ḥazm “como el precursor de la moderna escuela liberal de Harnack, Hatch y Holtzmann... a quien acusa, como ellos, de haber sido el primer deformador del evangelio de Jesús”.<sup>960</sup>

Asín Palacios intenta mostrar que Ibn Ḥazm puede equipararse a “los más agudos hipercríticos de la escuela de Tubinga”.<sup>961</sup> En cambio, no alude a las aportaciones de otros autores musulmanes medievales al respecto como al-Bāqilānī en su libro *al-Tamhīd*, o ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī en su libro *al-Mugnī fī Abwāb al-tawhīd wa al-‘adl*.<sup>962</sup>

Las supuestas semejanzas que acreditan el fenómeno de la imitación permiten a Asín destacar las semejanzas entre el sistema teológico de *al-Fiṣal* y el sistema escolástico, concluyendo que Ibn Ḥazm se considera “como precedente- y quién sabe si también como modelo- de nuestros tratados sistemáticos de teología escolástica, así en su arquitectura, como en los problemas planteados y hasta en las soluciones expuestas”.<sup>963</sup> Me propongo mostrar las similitudes que expone Asín Palacios entre Ibn Ḥazm y los escolásticos en cuanto a los tres elementos que señala Asín Palacios: la arquitectura del sistema teológico, los problemas discutidos, y las soluciones. A continuación, destacamos las conclusiones que defiende nuestro autor basadas en las comparaciones que lleva a cabo.

---

<sup>959</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 44.

<sup>960</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 47, 50.

<sup>961</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 40.

<sup>962</sup> Para más informaciones sobre el tema de la crítica de la Biblia por los autores musulmanes véase Thomas, David, *Christian doctorines in Islamic theology*, Leiden, Brill, 2008.

<sup>963</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 58.

- **La arquitectura de *al-Fiṣal* y su analogía con los tratados escolásticos: *De Vera Religione* y *De Vera Ecclesia***

Ibn Ḥazm divide *al-Fiṣal* en dos grandes partes. Así, señala que “con la ayuda de Dios hemos terminado ya el tratado de las religiones, comenzaremos ahora a explicar las sectas en que se dividen los musulmanes”.<sup>964</sup> Asíñ Palacios aprovechó esta división de la obra para comparar cada una con uno de los tratados escolásticos más destacados.

Asíñ Palacios señaló que la primera parte de *al-Fiṣal* trata de exponer y criticar todas “las ideas religiosas de la Humanidad” que caben fuera del islam. Ibn Ḥazm reduce todas estas ideas en los seis siguientes grupos, a saber:

“1. Escepticismo de los sofistas que niegan toda realidad.

2. Ateísmo de los filósofos que niegan la existencia de un Dios creador y afirman la eternidad del mundo.

3. Deísmo de los filósofos que admiten la existencia de un Dios gobernador, pero no creador, del mundo entero.

4. Dualismo de zoroastras y maniqueos y politeísmo de los cristianos trinitarios.

5. Monoteísmo de los brahmanes y racionalistas que, admitiendo un solo Dios, niegan toda revelación profética.

6. Monoteísmo de los judíos y de todos los que admiten la Revelación de algunos profetas y no de todos.

A cada uno de estos grupos, ofrece Ibn Ḥazm una descripción de sus principios con el fin de refutarlos.<sup>965</sup> En cuanto al judaísmo y el cristianismo, además de criticar sus creencias esenciales referentes a Dios y a la profecía, Ibn Ḥazm mostró una crítica tanto textual como histórica de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.<sup>966</sup> “Una vez demostrada la falsedad de todas las otras religiones, las de la India, la zoroastra, la mosaica y la cristiana”, Ibn Ḥazm afirma que el islam representa la única verdad revelada.<sup>967</sup>

Según Asíñ Palacios, dicha primera parte de *al-Fiṣal* podría titularse *De Vera Religione*, conforme al tecnicismo de nuestros escolásticos”.<sup>968</sup> *De Vera Religione* es un tipo de tratado apologético que apareció desde “la Antigüedad Cristiana” para defender

<sup>964</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 3, p. 159

<sup>965</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 2, p. 35- 55.

<sup>966</sup> Esta parte ocupa, según la edición de *Al Fiṣal* de El Cairo 1899 que sale en cinco volúmenes, todo el primer volumen y hasta p. 110 del segundo volumen.

<sup>967</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 52.

<sup>968</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 53.

el cristianismo ante el “paganismo” y también ante “la sinagoga judía”. A lo largo de la historia, se desarrolla para enfrentar otros movimientos que critican el cristianismo como “la filosofía de la religión natural” basada en el racionalismo. En el siglo XVI, el tratado *De Vera Religione* se manifestaba con fuerza, debido a la controversia y la polémica entre el catolicismo y la Reforma protestante. Entre los teólogos más destacados que redactan estas apologías, destacan el neoescolástico español Francisco Suárez (1548-1617), y el jesuita navarro Miguel de Elizalde (1619-1678) y su ensayo *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Nápoles 1662).<sup>969</sup> El objetivo principal de este tipo de tratados, según San Agustín, es afirmar que “la verdadera religión no se encuentra entre los paganos, ni en ninguna secta [cristiana], sino tan solo en la Iglesia católica”.<sup>970</sup>

Asín Palacios intentó demostrar aquí que el sistema teológico que ofrece Ibn Ḥazm en dicha parte representa una “analogía tan palmaria... con las líneas generales” de los tratados escolásticos que se extienden desde el siglo XIII hasta el siglo XX. Los textos de Ibn Ḥazm y los escolásticos coinciden en exponer una crítica histórica “a los hechos dogmáticos” fuera del islam o el catolicismo con el fin de “demostrar la realidad histórica” de cada religión.<sup>971</sup>

Tras afirmar “la divinidad del islam contra los incrédulos” en la primera parte de *al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm se centró en la segunda parte en “fijar cuál sea la verdadera doctrina ortodoxa, contra los herejes”.<sup>972</sup> Con los herejes en el islam se refiere a los Murʿi'a, Mu'tazila, Ši'a y los Jawāriy. En cuanto a los “murchies yerran en cuanto a la esencia del acto de fe y a la escatología; los motáziles, en cuanto a la unidad o simplicidad de Dios y a la libertad humana; los Xiie, en lo que atañe al dogma del imamato... los jarichies, finalmente yerran en este mismo dogma y en los dos en que yerran los murchies”.<sup>973</sup> Ibn Ḥazm expone estas ideas y las refuta según su tendencia *ẓāhirī*.

<sup>969</sup> González Montes, Adolfo, *Fundamentación de la fe*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, p. 231.

<sup>970</sup> Marquínez Argote, Germán, “Historia de la Palabra “Religión”, desde sus Orígenes Latinos hasta Zubiri”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 69, Fasc. 1 (2013), pp. 143-164, p. 147.

<sup>971</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 40

<sup>972</sup> Hay que mencionar que Ibn Ḥazm inserta en esta parte sobre las sectas del islam un tratado suyo independiente de *Al Fiṣal* titulado

النصائح المنجية من الفضائح المخزية

como afirma Ibn Ḥazm *Al Fiṣal*, Vol. II, p. 116, y Asín Palacios muestra que este tratado está en *al-Fiṣal* IV, pp. 178- 227. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol.3, p. 169. Según Samir Kaddouri Ibn Ḥazm insertó este tratado en *al-Fiṣal* entre los años 449 y 452 de la hégira. Queda de este tratado un manuscrito en La Biblioteca Nacional de Rabat. Kaddouri, Samir, *Le livre décisif sur les religions et les sectes d'Ibn Hazm*, pp. 113- 115.

<sup>973</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 55.

Dividiendo *al-Fişal* en estas dos partes, Asín Palacios afirma su analogía con los tratados de los teólogos escolásticos quienes “tras el tratado *De Vera Religione*, colocan el *De Vera Ecclesia*”.<sup>974</sup> El tratado *De Vera Ecclesia* pretende demostrar “la verdad de la Iglesia católica, es decir la verificación de que el cristianismo católico romano está en continuidad total con las intenciones y la obra de Jesucristo, fundador de la Iglesia”.<sup>975</sup> El tratado *De Vera Ecclesia* desempeña un papel crucial en demostrar “la autoridad de la Iglesia, y más concretamente, los poderes de esta autoridad frente a los poderes de la autoridad civil”, sobre todo en el momento de la aparición de “las nacionalidades en Europa”.<sup>976</sup> Algunos historiadores de la teología cristiana proponen que el tratado *De Vera Ecclesia* no aparece en las summas medievales. “Ni la corriente franciscana (Alejandro de Alés, Buenaventura...), ni la escuela dominicana (Alberto Magno, Tomás de Aquino)” prestaban mucha importancia a especificar un tratado sobre la eclesiología. Esta falta de la necesidad de “una reflexión teológica [que] se realizaba *in medio Ecclesiae*” se debe a que la Iglesia, en estos tiempos, estaba penetrada de “forma tan espontánea” en la vida y en el mensaje cristiano.<sup>977</sup> Algunos investigadores de la historia de la eclesiología consideran la obra *De regimine christiano* (1301-1302) de Jaime de Viterbo como el primer tratado *De Vera Ecclesia*. Pero esta disciplina no tuvo grandes méritos hasta el siglo XVI, debido a los enfrentamientos contra el luteranismo y el calvinismo. A mediados de este siglo “ya circula por toda Europa tal tratado, aunque con matices bien diferentes”. Con el concilio Vaticano I (1869), consigue “su gran relanzamiento”, desarrollando unos sólidos principios. Los teólogos cristianos emplean varios argumentos en este tratado, destacan entre ellos, la *vía histórica*, que realiza una crítica de los documentos para mostrar “que la Iglesia católica romana es la Iglesia cristiana de siempre”. “La *via notarum*” defiende que la Iglesia católica romana es la única que tiene las cuatro notas que dotó Jesucristo a su Iglesia que son la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad. El tercer argumento la *via empírica*, que destaca con el concilio Vaticano I, “valora la Iglesia en sí misma como milagro moral, que es el signo divino que confirma su trascendencia”.<sup>978</sup>

<sup>974</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 55.

<sup>975</sup> Pié-Ninot, Salvador, *Introducción a la Eclesiología*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995, p. 17.

<sup>976</sup> Velasco Martínez, Rufino, *La eclesiología en su historia*, (*Síntesis teológica para no iniciados*), España, Comercial editorial de Publicaciones, 1976, pp. 217 y 218

<sup>977</sup> Pié-Ninot, *Introducción a la Eclesiología*, p. 15.

<sup>978</sup> Pié-Ninot, *Introducción a la Eclesiología*, pp. 14, 17 y 18.

Entre el concilio Vaticano I (1869) y el Vaticano II (1959), el tratado de *Vera Ecclesia* aparece con diferentes enfoques, entre ellos destaca:<sup>979</sup>

- En la apologética teológico-fundamental, viene primero el tratado *De Vera Religione* que declara el cristianismo como la verdadera religión frente a las otras religiones. A continuación, el tratado *De Vera Ecclesia* viene a demostrar “la autoridad divina del magisterio”. De hecho, “la reflexión sobre la religión natural del primer tratado [*De Vera Religione*] sirve de puente hacia la fe precisada por el magisterio eclesiástico en el segundo tratado [*De Vera Ecclesia*]”.

- En la criteriología teológica, la Iglesia se manifiesta como “medio del auténtico conocimiento teológico. Así, después del *Vera Religione*, trata el *De Locis Theologicis*, donde incluye en su primera parte el *De Ecclesia* y el *De Romano Pontifice*”.

Estas analogías, que propone Asín Palacios entre la segunda parte de *al-Fiṣal* y el tratado *De Vera Ecclesia*, se limitan a destacar las semejanzas en el objetivo de cada uno de dichos tratados. Es cierto que ambos demuestran la verdadera secta de la religión (al-Sunna, o la verdad de la Iglesia católica) frente a otras herejías, pero son muy distintos en cuanto al contenido y los argumentos que cada uno emplea.

En la segunda parte del libro de *al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm no refuta los “errores dogmáticos” de cada herejía en el islam “separadamente”, aunque este proceso resulte más fácil, pues según Asín Palacios, es “menos claro y científico”. Ibn Ḥazm prefiere “agrupar las opiniones erróneas de las varias sectas y escuelas en derredor de cada uno de los problemas cardinales de la teología dogmática”.<sup>980</sup> Por todo lo cual, Ibn Ḥazm señala que su estudio se centra en mostrar los “temas fundamentales que dividen las opiniones de los musulmanes, [que] son...: la unidad o simplicidad de Dios (*tauḥid*); la libertad humana y el decreto divino (*cádar*); la fe (*imán*); la escatología (*wa ʿīd*); el imamato y la excelencia relativa de los compañeros del profeta (*imama, mofádala*)”. Después trata de los temas sutiles (*lataif*), “aduciendo todos cuantos argumentos emplean en su discusión, para demostrar luego con razones apodícticas y necesarias cuál sea la solución verdadera en cada caso, tal y como lo hicimos en el anterior tratado”.<sup>981</sup>

Asín Palacios considera que estos cinco temas “perfectamente análogos por su esencia a los tratados que la teología escolástica denomina: 1. *De Deo*; 2., *De*

---

<sup>979</sup> Pié-Ninot, *Introducción a la Eclesiología*, pp.23 y 24.

<sup>980</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 56.

<sup>981</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 3, p. 169.

*praedestinatione, gratia et libero arbitrio*; 3., *De fide*; 4., *De futura hominis vita*; 5., *De pontífice*". De manera más específica, Asín Palacios pone de manifiesto que dichos temas son semejantes a los tratados de *Summa theologiae* de Santo Tomás.<sup>982</sup> Junto a estos cinco temas, Asín mostró que Ibn Ḥazm añade dos más "syllabus de todas las herejías" y finalmente "*De las sutilezas escolásticas*". Este último tratado, no existe en los tratados escolásticos de Santo Tomás, sino que "venía, pues, a ser ... algo semejante al que nuestros escolásticos de los siglos XVI y XVII hubiesen podido redactar si hubieron coleccionado aparte, entresacándolas de los tratados generales de la teología dogmática y moral".<sup>983</sup>

En estas aproximaciones, algunas más detalladas que otras, Asín Palacios solo destaca las supuestas analogías entre los tratados musulmanes y cristianos, pero no indica las diferencias. Tanto la obra de Ibn Ḥazm (siglo XI) como las de los escolásticos cristianos (XIII-XX), son de índole apologética y aparecieron precisamente para declarar una religión, el islam o el cristianismo, como la única verdad revelada, así como para refutar las otras religiones o herejías. Dichos tratados cristianos, *De Vera Religione*, *De Vera Ecclesia*, desempeñan de un papel crucial en la Teología Dogmática, y la Teología Fundamental que con Concilio Vaticano I (1869), disfrutaban de mayor importancia. A través de estas comparaciones, Asín intentó acercarse *al-Fiṣal* no solamente a la escolástica del siglo XIII, sino al cristianismo del siglo XIX. *Al-Fiṣal*, según él, representa un *núcleo* y un *modelo* del sistema escolástico que aparece en los tratados de Santo Tomás (siglo XIII), y sigue siendo vivo y válido y sigue disfrutando de importancia capital hasta el siglo XIX. Esta visión de Asín Palacios refleja su percepción conservadora de la historia de las ideas basada en el concepto de la *Philosophia perennis*, cuyos principios hemos mostrado en el capítulo octavo de nuestra tesis. Ibn Ḥazm el teólogo musulmán, exponía en el siglo XI ideas escolásticas que disfrutaban de carácter *perenne*, y por ello, luego aparecían en la filosofía de Santo Tomás (siglo XIII) y sobrevivían hasta el siglo XIX manifestando en los tratados de la Teología Dogmática y la Teología Fundamental.

Tras haber mostrado las analogías de la estructura de del *al-Fiṣal* con los tratados escolásticos cristianos, Asín Palacios empezó a describir las semejanzas entre ambos a nivel del contenido.

<sup>982</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 56.

الكلام في التوحيد ونفي التشبيه. القدر. الإيمان. الوعد. الإمامة والمفاضلة.

<sup>983</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 68.

- **Las semejanzas entre los problemas discutidos y la argumentación en *al-Fiṣal* y los de la Escolástica**

Cada uno de los cinco problemas, mostrados por Ibn Ḥazm es decir, la unidad o simplicidad de Dios, la libertad humana y el decreto divino, la fe, la escatología y el imamato, representa un tema fundamental en la teología musulmana, con el que, Ibn Ḥazm explica las opiniones de las herejías y las refuta. Asíñ Palacios señala que los mismos temas son de gran importancia para los escolásticos. Por todo lo cual, se centra en mostrar las analogías entre ambas tradiciones respecto a los temas de la Divinidad, la fe, el destino, etc., ...

Según Asíñ Palacios, los problemas que Ibn Ḥazm discute en su tratado “*De fide*”<sup>984</sup> se vuelven a plantear en el S. XVI por Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), Jerónimo Martínez de Ripalda (1536-1618) y Francisco Suárez (1548-1617). Estos problemas tratan de “la esencia del acto de fe... de sus tres elementos integrantes: adhesión mental, profesión verbal, y obras saludables... la compatibilidad y la incompatibilidad de la fe con el pecado, así mortal como venial, etc., ...”.<sup>985</sup>

Los teólogos musulmanes habían discutido temas referentes a *Futura hominis vita* como “la reviviscencia de los méritos, en función de la fe y de la penitencia. La salvación de los infieles negativos, fundada en su inculpabilidad y en la misericordia de Dios, antes que los escolásticos del XIII comenzasen a insinuarla tímidamente”. En este sentido, Ibn Ḥazm ofrece un “sorprendente paralelismo con los de igual título en la escolástica cristiana”.<sup>986</sup> Los teólogos musulmanes discuten el tema de la “suprema magistratura o cabeza visible de la iglesia islámica” mostrando “cierta analogía” al tratado “*De Pontifice*” dentro de la dogmática escolástica. Entre los temas discutidos en este tratado, destacan “la necesidad de la institución monárquica... Más graves es la cuestión, que pudiéramos titular, como nuestros teólogos, *De dotibus primatusm*, es decir la naturaleza y derechos de la institución del califato. Conforme a la doctrina ortodoxa, Abenházam la estima de derecho divino in se, aunque no sea más que de derecho humano la forma de designación de la persona que la encarna”.<sup>987</sup> Asíñ Palacios muestra que a estos problemas que acabamos de mostrar, tanto Ibn Ḥazm como los escolásticos cristianos ofrecen

<sup>984</sup> Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, vol. III, p. 188, vol. IV, p. 44.

<sup>985</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 62 y 63.

<sup>986</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 64 y 65.

<sup>987</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 65 y 66.

soluciones muy parecidas, pero a veces sin decir más sobre la índole de estas semejanzas. A modo de ejemplo, Asín señalaba que Ibn Ḥazm “defiende contra varias sectas la validez y licitud de los ritos religiosos practicados bajo la jurisdicción del califa injusto de modo análogo y por razones semejantes a las que nuestros escolásticos emplean para propugnar la validez de los sacramentos cristianos conferidos por ministros perversos”.<sup>988</sup>

Asín Palacios considera que el orden de la argumentación que mantiene Ibn Ḥazm en su obra es exponer todas “las tesis heterodoxas” de las sectas religiosas fuera del islam, así como las pruebas que apoyan sus ideas. Luego, refuta dichas tesis con los argumentos depende su tendencia *ẓāhirī*, mostrando en qué consiste su doctrina *ẓāhirī*.<sup>989</sup> En la traducción castellana, Asín Palacios cambia el orden del texto, siguiendo cada argumento con su refutación, en vez de mostrar todos los argumentos y después mostrar todas las refutaciones. También añade los títulos “argumento” y “refutación” a cada uno de las refutaciones y las argumentaciones. Estos cambios en el orden del texto, pueden tener como objetivo, como muestra Asín Palacios, la “mayor claridad y comodidad del lector, pondremos detrás de cada argumento la refutación correspondiente”.<sup>990</sup> Pero además de eso, Asín Palacios realiza este sutil cambio en el orden del texto de Ibn Ḥazm para llegar a la máxima coherencia y semejanza con el sistema de la argumentación escolástica, que después de cada argumento muestra su refutación. De esta forma, Asín Palacios intentaba acercar el texto de Ibn Ḥazm cada vez más al ámbito escolástico, destacando ciertas semejanzas entre el contenido de ambos escritos, y poniendo a los temas que discutía Ibn Ḥazm nombre latinos. En este sentido, se ve claramente que el contexto en el que Asín Palacios ubicaba y leía el texto de *al-Fiṣal* es principalmente católico e incluso para especificar más escolástico.

- **Las analogías entre Ibn Ḥazm y Santo Tomás Aquino**

Asín Palacios expone que Ibn Ḥazm emplea los argumentos “que, más tarde, serán clásicos en la teología tomista, como el de la necesidad de un primer motor inmóvil y de una inteligencia ordenadora del cosmos” para refutar las tesis del escepticismo sofista, el ateísmo y deísmo que niegan la base de toda religión.<sup>991</sup> Me prepongo ahora mostrar unos ejemplos en este contexto. Según Asín Palacios, las ideas referentes a la ciencia divina en

---

<sup>988</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 67.

<sup>989</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 56.

<sup>990</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 94.

<sup>991</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 36, 37.



Ibn Ḥazm y en Santo Tomás resultan muy parecidas. Para ambos, la ciencia divina “es eterna y, por tanto, inmutable e independiente de la existencia de las cosas conocidas... Esta inmutabilidad de la divina ciencia no excluye la utilidad de la oración (*utilitatem orationis non excludit*)”. Asíñ puso de manifiesto que Sto. Tomás indicaba al mismo argumento de Ibn Ḥazm para solucionar la cuestión referente a la inmutabilidad de la ciencia divina. En *al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm expone las opiniones de los mu‘tazila en cuanto a los temas de la esencia divina, la antítesis del antropomorfismo, el agnosticismo, y los atributos divinos (vista, oído, vida, voluntad, poder y palabra). Ibn Ḥazm a la hora de criticar estas opiniones adopta “una actitud no muy diferente de la tomista”. En cuanto al tema de la visibilidad de Dios en la vida futura, Asíñ mostró que Ibn Ḥazm utilizó una hipótesis muy parecida al de Sto. Tomás que es “*lumen gloriae*”. Este argumento consiste en que el ser humano tendrá “cierta potencia o facultad de visión intelectual, análoga, aunque superior, a la que nuestras almas poseen en la vida presente para conocer a Dios”.<sup>992</sup>

Asíñ mostró que el lector europeo puede observar sin dificultad “semejanzas e identidades de pensamiento aun de forma de expresión” entre las diferentes escuelas de la teología musulmana y los doctores de la Escolástica medieval. Asíñ Palacios puso de manifiesto que había ciertas semejanzas entre la polémica surgida entre las escuelas teológicas musulmanes y el debate entre los jesuitas y dominicos en el siglo XVI y sobre todo entre Luis de Molina y Domingo Báñez<sup>993</sup> en cuanto al tema de “La necesidad de la gracia o auxilio de Dios para todo acto humano... la naturaleza de este auxilio” y su conciliación con la libertad humana.<sup>994</sup>

Con respecto a las cuestiones de la *fidei*, Asíñ explicaba que Ibn Ḥazm y los teólogos ortodoxos musulmanes “mucho antes que Santo Tomás admiten aumento y disminución en la fe, por razón de su elemento práctico, las obras, pero no por la adhesión mental o certeza, que no admite grados”.<sup>995</sup> Específicamente, Asíñ mostró que tanto Ibn Ḥazm como al-Gazālī se adelantaron a Sto. Tomás al distinguir “la fe implícita de la explícita y la ciega de la razonada”. Todos estaban más a favor de la fe ciega e implícita,

---

<sup>992</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 59- 61.

<sup>993</sup> Para más información sobre este tema véase Báñez, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Juan Antonio Hevia Echevarría (trad. E intro.), Oviedo, Biblioteca Filosofía en Español, 2002.

<sup>994</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 61 y 62.

<sup>995</sup> Asíñ Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 62

mostrando que la razonada y explícita “es patrimonio de pocos, y no se logra sino tras largo tiempo y con mucho estudio”.<sup>996</sup>

En cuanto al asunto *De pontífice*, Asín mostraba que Ibn Ḥazm defiende “la necesidad de la institución monárquica” contra las herejes que la refutaba. La misma cuestión, según Asín, fue tratada por Aristóteles y Santo Tomás que reclaman “optimum régimen multitudinis est ut regatur per unum”, que garantiza “los fines sociales que son la unidad, el orden, la paz y la justicia”.<sup>997</sup>

En este estudio, Asín Palacios no puso énfasis en mostrar las relaciones entre los teólogos musulmanes, de hecho, solo alude a los nombres de al-Gazālī e Ibn Rušd muy pocas veces, para comparar unas ideas teológicas con las de Ibn Ḥazm.<sup>998</sup> Asín no menciona las redes de contacto dentro de la teología musulmana. Con lo cual, ubicar la contribución teológica que lleva a cabo Ibn Ḥazm dentro su contexto musulmán, no fue el objetivo de Asín Palacios. Lo que realmente le preocupa en este estudio es destacar las relaciones entre Ibn Ḥazm y la escolástica cristiana, no siempre en los términos de la influencia, sino resaltar las semejanzas entre ambos y la posible precedencia de Ibn Ḥazm a los tratados teológicos católicos de los siglos XIII, XVI y XIX. En este contexto, alude, solo una vez, a Ibn Rušd como un posible canal de contacto entre Ibn Ḥazm y Santo Tomás, en lo que atañe a los argumentos de la tesis de la necesidad de la revelación divina. Asín Palacios mostró que Ibn Ḥazm expone un “argumento *en Pro* de la necesidad de la revelación... que se basa en la deficiente mentalidad del vulgo, incapaz de conocer por la sola razón natural las verdaderas religiosas indispensables para lograr su fin”. Este argumento “lo tomó Averroes más tarde”, y fue Santo Tomás de Aquino quien lo “introdujo en la teología escolástica”.<sup>999</sup>

Como ya he señalado, con el fin de introducir a Ibn Ḥazm en el ámbito escolástico cristianos, Asín Palacios utilizaba términos latinos de la escolástica para describir el sistema teológico de Ibn Ḥazm en *al-Fiṣal*, como aparece en los títulos de los tratados: “*De Deo, De praedestinatione, gratia et libero arbitrio, De fide, De futura hominis vita, De pontífice*”. Este léxico ayuda a presentar Ibn Ḥazm como “teólogo escolástico” y *al-Fiṣal* como “verdadera suma de sutilezas escolásticas”.<sup>1000</sup> Miquel Epalza mostraba este

---

<sup>996</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 63.

<sup>997</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 65.

<sup>998</sup> . Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 64 y 65.

<sup>999</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 39 y 40.

<sup>1000</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 56 y 70.

aspecto en su estudio sobre los juicios teológicos de Asín Palacios, explicando que Asín usaba “las definiciones dogmáticas de la Iglesia” para describir varios conceptos en el dogma y la teología musulmanas.<sup>1001</sup>

Las comparaciones que mostraba Asín constantemente entre Ibn Ḥazm y los escolásticos desde el siglo XIII hasta el XX, pone al teólogo musulmán del siglo XI en pleno ámbito cristiano. Dichas comparaciones no se limitan solamente a las ideas, sino que esbozaba una imagen paralela de todas las circunstancias del debate entre diferentes escuelas teológicas dentro del islam en los siglos X y XI, y las condiciones de la polémica entre la Reforma y Contrarreforma en el siglo XVI. Este proceso tiene como fin “escolastizar”, si se me puede permitir el término, la teología musulmana y por supuesto la de Ibn Ḥazm. Asín Palacios presenta *al-Fiṣal* como una obra llena de principios e ideas escolásticas y apologéticas cristianas. Ibn Ḥazm en este sentido, parece mucho más cerca del cristianismo que del islam. Por lo cual, Asín concluyó la importancia del sistema teológico de Ibn Ḥazm para entender la génesis y la filiación de la escolástica cristiana. Es decir, a pesar de que Asín Palacios muestra a Ibn Ḥazm como precursor, modelo o precedente de la escolástica cristiana, su punto de partida en esta cuestión no es lo musulmán, sino que es lo cristiano, definiendo la obra y la tesis de Ibn Ḥazm en términos cristianos o escolásticos.

A modo de conclusión, después del estudio comparativo entre Ibn Ḥazm y la escolástica cristiana, Asín Palacios ponía de manifiesto la importancia de los estudios de “la historia comparada de la teología islámico-cristiano”. La tesis de Asín Palacios estriba en abrir “nuevos e inesperados horizontes” en la investigación de la teología comparada con el fin de entender la génesis de las ideas teológicas y filosóficas en la Escolástica. Asín Palacios ponía de relieve una nueva lectura del movimiento de las ideas en la Edad Media que estudia el papel del islam especialmente español como cuna y canal de transmisión de las ideas en esta época. Como ejemplo, Asín no considera a teólogos como Abelardo (1079- 1142), san Anselmo (1033-1109), y Hugo de San Víctor (1096- 1141) “como tipos mentales de originalidad espontánea”.<sup>1002</sup> Al destacar la mayor cantidad posible de semejanzas entre Ibn Ḥazm y Sto. Tomas en concreto y otros escolásticos de los siglos XIV, XVI y XIX, Asín Palacios proponía que las ideas teológicas mostradas en *al-Fiṣal* facilitan entender el nacimiento de las ideas teológicas de esas épocas. En última

---

<sup>1001</sup> Epalza Ferrer, “Algunos juicios teológicos de Asín Palacios”, p. 221.

<sup>1002</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 2, pp. 56, 57 y 73

instancia, la tesis de nuestro autor viene a señalar que la escolástica, nacida en el siglo XI, no es algo propio de la filosofía cristiana, sino que es un fenómeno universal; aparece en diferentes tradiciones religiosas y es apta para expresar las preocupaciones y los problemas del ser humano ante el fenómeno religioso y adecuada para todos los tiempos. Por todo lo cual, Asín no se centra en este estudio en mostrar los posibles canales que evidencian los contactos históricos entre ambas tradiciones. Lo que importa a Asín Palacios es mostrar la mayor cantidad de analogías en diferentes niveles, y según éstas se puede inferir los contactos históricos entre el islam y el cristianismo, y entre España en la Edad Media y el resto de Europa.

Podemos entender este planteamiento como una aportación de Asín en el campo de los estudios del Neotomismo. Asín ponía de manifiesto que una de sus preocupaciones y una dimensión importante de sus estudios se dirige a la renovación de la escolástica, y sobre todo el Neotomismo tal y como plantea el papa León XIII en su encíclica *Aeternis Patris*. Los estudios árabes e islámicos, según él, aportan un papel relevante en lo que atañe al Neotomismo. Así, señalaba que su tesis principal estriba en “poner en claro las relaciones de la escolástica con la filosofía árabe”. Dicha tesis, según él, apta “para cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Aeterni patris*”, y para formar parte importante de “la restauración de la escolástica”.<sup>1003</sup> Dentro de los estudios históricos de la neoescolástica Asín Palacios planteaba que se puede buscar la filiación de las ideas teológicas de los escolásticos cristianos en la filosofía musulmana. Por lo tanto, una parte muy importante de sus estudios árabes se dirige principalmente a mostrar los orígenes de pensamiento neoescolástico y, sobre todo, neotomista. En este sentido, Asín Palacios criticaba otros estudios dentro de la neoescolástica que se quedan “petrificados en los textos que ya pasaron, atentos exclusivamente a repetirlos y comentarlos”. En cambio, él reivindica la metodología de la búsqueda de la filiación de la escolástica cristiana en el islam como una parte relevante de los estudios del neotomismo. En este sentido, sus ensayos “reverdecen... amortecidos trabajos filosóficos y teológicos que hicieron de España en otros siglos la patria del saber”.<sup>1004</sup>

Por otro lado, Asín destaca que a través de obras como *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm, se puede destacar el papel que tuvo al-Andalus en la Edad Media con respecto a la transmisión de las ideas. En este contexto, Asín Palacios se pregunta por qué no se plantea

---

<sup>1003</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, pp.255 y 256.

<sup>1004</sup> Asín Palacios, “Mohidín”, p. 256.

una historia de las ideas teológicas, teniendo al-Andalus un papel importante en transmitir las ideas desde el islam al cristianismo dado que su “comunicación con la Europa cristiana... el comercio activísimo, lo viajes, las peregrinaciones, las embajadas mutuas cambiadas entre las tres cortes de Córdoba, Francia y Alemania, las relaciones literarias mantenidas entre los mozárabes españoles y los cristianos del resto de Europa (antes de que éstos se dedican a concurrir a Toledo para beber en las propias fuentes de la filosofía árabe)”<sup>1005</sup>

Podemos decir que la tesis de Asín Palacios en su obra *Abenházam de Córdoba* va más allá de mostrar las influencias de uno autor sobre otro, algo que hemos visto en obras anteriores. Después de veinticinco años de escribir y plantear nuevas perspectivas acerca de la literatura musulmana, Asín ofrece aquí nueva interpretación de la historia de las ideas en la Edad Media, a la luz de reevaluar el papel de al-Andalus en los siglos X y XI en la transmisión de las ideas.<sup>1006</sup> Es por ello por lo que su programa no se centra solamente en explicar todo el procedimiento de la transmisión de las ideas a través de la escuela de traductores de Toledo en el siglo XII. Este planteamiento viene a cumplir lo que había propuesto Asín Palacios en su obra *Abenmasarra y su escuela* (1914), sobre el Renacimiento que tuvo al-Andalus en la baja Edad Media debido a su papel en la transmisión del conocimiento a toda Europa cristiana. Un conocimiento precursor de la escolástica y un conocimiento al que los avances del siglo XIX habían dotado de un carácter riguroso y científico.

Las comparaciones que hemos mostrado no solamente tratan de las analogías entre Ibn Ḥazm y la escolástica cristiana, sino, como hemos visto, muestran semejanzas del planteamiento de Ibn Ḥazm de la crítica de la Biblia y el de la moderna escuela de la Crítica de la Biblia de Tubinga. En este sentido, Asín Palacios pone de manifiesto las semejanzas entre la obra de Ibn Ḥazm y dos modelos de pensamiento totalmente diferentes o incluso opuestos: la escolástica cristiana, y la escuela de la crítica de la Biblia de los teólogos protestantes alemanes e ingleses (siglo XIX). Asín Palacios en su análisis, consideraba a Ibn Ḥazm como precursor de los dos modelos, a pesar de la contradicción total entre ellos, pues una pretende explicar los principios de la fe y el dogma, y la otra

---

<sup>1005</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 73, 74. Asín Palacios cita a estos autores: Adolf Ebert: “histoire generale de la literatura de moyen age en occidente” traducida del alemán al francés. Y a J. de Ghellinck: *Le mouvement theologique de XII*.

<sup>1006</sup> A esta idea alude Asín Palacios en su *Abenmasarra y su escuela*, 1914.

muestra las contradicciones en la Biblia. Desde este punto de vista, éstos aparecen contradictorios, pero lo que preocupa a Asín en su tiempo, es dar una interpretación a la génesis tanto de la escuela de Crítica de la Biblia como de la escolástica cristiana. Esta interpretación radica en mostrar las semejanzas entre estos sistemas y en otros anteriores. Asín detecta o fuerza dichas analogías, por ejemplo, a través de los títulos de los tratados, el contenido, la argumentación y las soluciones que proponen.

Es importante poner de manifiesto la función explicativa que procura Asín Palacios cumplir con su metodología de la historia de las ideas. Desde este punto de vista, podemos entender su lectura que ofrece Ibn Ḥazm como precursor de la escuela de la crítica de la Biblia en Tubinga. La idea de la precedencia, aquí, se estriba en varios fundamentos teóricos que hemos analizado en el capítulo X, tales como “no hay saltos en la historia de las ideas”, “no hay solución de la continuidad en la marcha de las ideas” “explicar el presente a la luz del pasado”. Así que tanto el tomismo como la escuela de la crítica de la Biblia de Tubinga tienen sus explicaciones en el pasado, un síntoma evidente del pensamiento reaccionario de Asín Palacios, que siempre está apoyado por las explicaciones de bases científicas que ofrece nuestro autor.

Podemos destacar que estos dos hilos que acabamos de analizar es decir el discurso nacionalista (el papel de al-Andalus/ la España medieval en la historia) y el religioso o el neoescolástico (la importancia de la teología musulmana para entender los textos de los escolásticos), representan los pilares fundamentos del proyecto intelectual de Asín Palacios. Hemos podido ver frecuentemente ambos aspectos durante el análisis de la obra de Asín.

### **11.2. *Al-Fiṣal* como historia de las ideas**

Frente al potente contenido polémico y crítico de *al-Fiṣal* contra el judaísmo y el cristianismo, Asín Palacios intentó subrayar otros aspectos, a través de los cuales, muestra la importancia de la obra de Ibn Ḥazm para el lector europeo. En su introducción a la traducción del libro *Los caracteres y la conducta*, Asín Palacios señala que los escolásticos cristianos reconocen a algunos filósofos y teólogos musulmanes y judíos como al-Gazālī, Ibn Ruṣd y Maimónides. En cambio, el nombre de Ibn Ḥazm desaparece totalmente de este contexto. Dicha ausencia se debe a las “críticas demoledoras y sagacísimas, aunque brutales e irreverentes” que llevó a cabo Ibn Ḥazm contra el judaísmo y el cristianismo. Por lo tanto, los traductores hebreos y cristianos medievales

se ven obligados a odiarle.<sup>1007</sup> Es preciso mostrar que Ibn Ḥazm no fue adversario solamente de cristianos y judíos, sino que también tiene sus odios dentro del islam. Fue “adversario decidido y violento de todas las escuelas teológicas y jurídicas”, y por ello, sus obras “condenaron al fuego como heréticas”.<sup>1008</sup>

Sin embargo, Asín Palacios no niega el odio de Ibn Ḥazm al cristianismo, pero lo considera “la única sombra que a los ojos del pensador cristiano y europeo oscurece y afea la espléndida aurora del genio de Abenházam”.<sup>1009</sup> Asín Palacios puso de relieve la erudición y el conocimiento acerca del judaísmo y el cristianismo que muestra Ibn Ḥazm en su libro. Tal aspecto es de importancia mayor para la historia de las ideas, así como le interesa al lector europeo. Una de las preguntas importantes que debemos destacar es: ¿Qué pueden ofrecer los escritos de Ibn Ḥazm del siglo XI al lector occidental del siglo XX? Visto desde el enfoque de la historia de las ideas, Asín Palacios pone de manifiesto que Ibn Ḥazm representa un escalón importante en la “unidad del pensamiento” español medieval, ya que evidencia la continuidad de las ideas que aparecen en autores *españoles* posteriores como Avempace, Ibn Rušd, Ibn ʿYabīrūl y Maimónides. Por otra parte, es una muestra de los orígenes, que aparecen en el siglo XI, de la escolástica del siglo XIII.<sup>1010</sup>

Es preciso advertir que Asín Palacios puso énfasis en el valor histórico que muestra el libro de *al-Fiṣal*. Aparte de las críticas del Antiguo Testamento que lleva a cabo Ibn Ḥazm, Asín Palacios expone que *al-Fiṣal* tiene interés “extraordinario, desde el punto de vista histórico”. De igual modo, pone de manifiesto que la “ideología anticristiana” que ofrece Ibn Ḥazm, manifestada en su crítica del Nuevo Testamento, no es “lo que interesa más al historiador de las religiones, sino la documentación textual”.<sup>1011</sup> Según Asín, esta lectura histórica del libro de *al-Fiṣal* puede ayudarnos a conocer mejor la historia de los mozárabes en al-Andalus. Asimismo, puso de relieve la erudición bíblica muy potente de Ibn Ḥazm, en vez de fijarse en su mala lengua contra los judíos y los cristianos. Asín Palacios no niega su mala lengua, pero sugiere que la lectura de *al-Fiṣal* debe destacar nuevas dimensiones para poder destacar el papel que desempeña Ibn Ḥazm en la Edad Media.

---

<sup>1007</sup> Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, p. XII.

<sup>1008</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 1, p. 6.

<sup>1009</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 76 y 77.

<sup>1010</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 1, p.5

<sup>1011</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 42 y 49.

Asín Palacios exponía que Ibn Ḥazm, igual que un especialista del siglo XIX, utilizaba tanto las herramientas de la crítica interna o textual, como las técnicas de la crítica histórica para mostrar “la imposibilidad moral de la auténtica conservación” de los textos de la Tora y por consecuencia “la derogación de la ley judaica”. Asimismo, empleaba los principios de su tendencia *ẓāhirī* para ofrecer una crítica textual de la Tora basada en una “exégesis brutalmente literal”. La crítica textual se dedica a detectar los errores teológicos, geográficos y cronológicos en los textos de la Tora, referentes “a la creación de Adán, localización y descripción del paraíso terrenal, longevidad de los patriarcas...”<sup>1012</sup>

En cuanto a la crítica histórica, Ibn Ḥazm “intenta explicar tamañas adulteraciones del texto bíblico mediante la historia del pueblo hebreo”. Por lo tanto, ofrece un análisis de la historia del pueblo judío desde “Moisés hasta Esdras y desde éste hasta su siglo”. Esta crítica de Ibn Ḥazm, según Asín, se basa en prejuicios teológicos más que en el minucioso examen crítico-histórico. Con respecto al resto de los libros del Antiguo Testamento, Asín Palacios muestra que Ibn Ḥazm ofrece una lectura menos profunda, dado que niega *a priori* la inspiración de estos libros. A pesar de eso, opina que Ibn Ḥazm se adelanta a “los bíblicos racionalistas” en el siglo XX, con una “audaz hipótesis” que sugiere que “*Josué, Salterio, Cantar de los cantares, Proverbios, Eclesiastés, Ezequiel e Isaías...* apócrifos y redactados por los rabinos en la época de los Macabeos”. Teniendo todo esto en cuenta, Asín Palacios afirma que lo que le interesa realmente el historiador de las ideas es la “erudición sólida” que demuestra Ibn Ḥazm, y que solo “por este motivo, merece señalarse al menos como el primer ensayo de su género”.<sup>1013</sup>

En cuanto a la crítica del Nuevo Testamento, Asín Palacios considera a Ibn Ḥazm uno de los autores de la tradición de la crítica del Nuevo Testamento que extiende desde Celso, Porfirio (232-304), Hierocles y Juliano hasta los enciclopedistas del siglo XVIII como Voltaire (1694-1778) y Bolingbroke (1678-1751). En esta cadena Asín no menciona ningún autor musulmán que escribiera sobre la crítica del Nuevo Testamento.<sup>1014</sup>

<sup>1012</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 42 y 43.

<sup>1013</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2 pp. 42 - 44.

<sup>1014</sup> Podemos indicar a al-Samaw'al al-Magribī, *Gāyat al-maqṣūd fī al-radd 'alā al-naṣārā wa al-yahūd*, Imām Ḥanafī (ed. Y estudio), Libia, Dar al-āfāq al'arabiya, 2005. Ibn Qayyim al-ṣawziyya, *Hidayat al-ḥayārā*, Aḥmad Ḥiṣṣāzī (ed. Y estudio), El Cairo, Dar al-Rayyān, 1979.



Ibn Ḥazm, en el siglo XI, pretende demostrar que los libros del Nuevo Testamento “o son obra de hombres o han sido adulterados y corrompidos” y así *al-Fiṣal* representa, según Asín, “un completo tratado de antilogías evangélicas” que llena un vacío grande en la historia de los estudios bíblicos. Nuestro autor afirma que todas estas críticas fueron refutadas por Orígenes, Lactancio, San Cirilo de Alejandría, San Agustín, etc.,<sup>1015</sup> Según Asín Palacios, todo el sistema teológico de Ibn Ḥazm contra el cristianísimo se interpreta a la luz de su “aversión... al cristianismo,” que es el único aspecto “oscuro” en su aportación. Ibn Ḥazm critica el cristianismo dado que “veía claramente que las creencias y las prácticas de los místicos del islam habían ido cristianizando, a su pesar y sin saberlo, la primitiva religión de Mohama”.

Interpretadas así las críticas de Ibn Ḥazm del cristianismo, Asín Palacios pudo afirmar este proceso de las influencias inevitables que recibe el islam del cristianismo. En este contexto, Ibn Ḥazm no es el único teólogo musulmán que pone de marcha este proceso, pues muchos los teólogos musulmanes que criticaban el cristianismo para excluirlo de la tradición musulmana. Es importante señalar que Asín no nombra a ninguno de estos autores, como acabamos de indicar. Las aportaciones de Ibn Ḥazm, según Asín, fracasaron, pues no podía eliminar las influencias del cristianismo en el islam como religión y como civilización, y “el islam sigue, a su pesar, viviendo todavía hoy el espíritu ascético y místico del evangelio, que los primeros *sufíes* inocularon en su dogmática y en su moral”.<sup>1016</sup>

Pese al fuerte contenido crítico y polémico del libro de *al-Fiṣal*, Asín Palacios está interesado en poner de relieve unos aspectos que evidencian la estrecha relación entre ambas religiones, y, sobre todo, las ineludibles influencias, esta vez, del cristianismo en el islam. De esta manera, Asín ofrece el libro de *al-Fiṣal* como una muestra y prueba de la transmisión de las ideas del cristianismo al islam y al revés, y no como obra de polémica religiosa. Estas relaciones se manifiestan en otras obras de Asín Palacios, con los conceptos de “el islam que había cristianizando”, o “El islam cristianizado”. Afirmando estas influencias del cristianismo en el islam, Asín Palacios propone sin miedo la búsqueda de los orígenes en el islam de la escolástica cristiana del siglo XIII. Aunque, en este procedimiento, aparecen en el islam precursores de muchas ideas cristianas, nuestro autor había demostrado ya las influencias que había recibido el islam del cristianismo.

---

<sup>1015</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 46- 49.

<sup>1016</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 77

Estos procesos de cristianización del islam van junto a otros que pretenden españolizar al-Andalus. En ambos casos Asín Palacios emplea los conceptos de *Kulturgeschichte* y la historia de las ideas.

Lo que intenta Asín Palacios demostrar con este planteamiento es su concepto sobre la continuidad de la historia. Para Asín cualquier ruptura en la marcha de las ideas, o las lagunas en la historia se deben principalmente a la ignorancia, “la pereza mental de la rutina o a los prejuicios del investigador”. De esta manera, no se puede estudiar la filosofía o la teología islámica sin tener en cuenta todos sus precedentes en la tradición clásica. “San Juan Damasceno y su discípulo Teodoro Abucorra, últimos destellos de la teología bizantina, son los iniciadores y maestros de los teólogos musulmanes de Oriente, tanto como éstos lo fueron, siglos más tarde, de los escolásticos en la Europa cristiana occidental”.<sup>1017</sup>

Esto es el planteamiento tanto teórico como práctico de Asín Palacios con respecto a la ley que organiza la marcha de las ideas en la historia. Según nuestro autor, las ideas de la continuidad no pueden reflejarse mejor en ningún otro documento como *al-Fişal*, que según Asín Palacios explica bien estas ideas sobre todo las ideas religiosas. De esta manera, mostró que *al-Fişal* representa muy bien “la hebra de oro de la *philosophia perennis*” que nunca se rompe a lo largo de la historia desde “los genios de la Grecia... los artífices del pensamiento cristiano oriental y... los musulmanes... a los pensadores cristianos de Occidente en la empresa de síntesis y de sistema que la escolástica del siglo XIII significa”.<sup>1018</sup> Asín Palacios utilizó el concepto de la *philosophia perennis*” como un arma más en su proyecto intelectual. Con ello quería resaltar la idea de que desde siempre ha habido valores y verdades que no se borran ni se cambian con el paso del tiempo, sino que, se transmiten a lo largo de la historia. Esta idea nos lleva al relevante principio de la continuidad que siempre está presente en el trabajo de Asín Palacios y forma parte esencial de él. Así, la referencia a esta filosofía de Leibniz representa uno de los fundamentos de su tesis sobre la continuidad.

Asín Palacios usó el término de “*philosophia perennis*” como un modo concluyente que resume toda su tesis. Las ideas relacionadas con la *philosophia perennis* aparecen de modo constante en las obras de Asín Palacios. También, el uso de este concepto apoya la

---

<sup>1017</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, p. 75.

<sup>1018</sup> Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica*, vol. 2, pp. 75 y 76.

idea de la síntesis y la unidad de la historia humana y la armonía entre las ideas que pertenecen a tendencias o religiones diferentes. Según Emilio García Gómez, las cadenas de la transmisión de las ideas que reconstruye Asín Palacios entre el pensamiento musulmán y el cristiano procuran “restablecer la unidad de la historia y de la cultura humanas y alejar los engañosos espectros de las “proles sine matre creatas”. Y en esta cumbre, oteaba nuevas influencias islámicas sobre la gran mística española renacentista”. Asimismo, considera que el objetivo de la tesis de Asín Palacios es “la defensa de la unidad de los esfuerzos de la cultura humana”.<sup>1019</sup> En este contexto, conviene destacar que las reflexiones de Asín Palacios sobre la *philosophia Perennis* no se limitan al campo de la mística, como podemos observar en las obras de Aldous Huxley y Rene Guenon (1886-1951), aquella tradición que empieza desde finales del S. XIX. Asín Palacios usa el término para mostrar la continuidad de las ideas que él considera “universales” en la historia de los sistemas del pensamiento humano, no solamente las místicas, sino que, en la filosofía, teología, literatura, etc., ... Podemos inferir que Asín Palacios usa el concepto de la *philosophia perennis* con un matiz muy parecido a lo que aparece en las obras de Maurice de Wulf, es decir en un sentido escolástico.

Es preciso resaltar que los conceptos que aparecen en el discurso de Asín Palacios, como el neotomismo, la Encíclica *Aeternis Patris*, la *philosophia Perennis*, etc., pertenecen, entre otras cosas, al mundo de la apología cristiana, sea Contrarreforma del S. XVI, o sea contra el modernismo y las tendencias liberales que aparecen finales del S. XIX. Asín Palacios no indica sinceramente a este matiz apologético en su obra, pero, sin embargo, se observa que este sentido cabe detrás de su aportación, cuyo objetivo, entre otros es apoyar la tesis del neotomismo, para demostrar su filiación a lo largo de la historia, contra los sistemas modernos de filosofía en España a finales del siglo XIX. Asín Palacios defiende la idea de que la tradición y la presencia musulmana en España representan valores principalmente cristianos. Por lo tanto, hay que destacar este proceso dado que simboliza el procedimiento de la continuidad en la historia de las ideas universales, que no se pueden borrar de la historia del pensamiento del ser humano.

Para conseguir este objetivo, Asín Palacios propone volver a unos principios que aparecen en los siglos anteriores y recuperar sus sentidos y sus funciones para enfrentar las nuevas tendencias filosóficas que atacan con muchas armas la Iglesia católica en este

---

<sup>1019</sup> García Gómez, “Don Miguel Asín (1871-1944)”, pp. 281, 282 y 287.

momento. Por lo tanto, nuestro autor sugiere un proyecto armado y basado en unos principios católicos sean de ahora o de siglos pasados para enfrentar los defectos del modernismo, y recuperar el hilo de la ortodoxia cristiana que existe desde siempre, desde los primeros siglos hasta el S. XIX.



#### PARTE IV: CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFÍA



## 12. CONCLUSIONES

El objetivo principal de esta tesis ha sido determinar los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios, analizar cómo los justificaba científicamente y mostrar sus consecuencias en su estudio sobre *al-Fişal*.

Uno de los elementos que siempre han parecido paradójicos en la figura de Asín Palacios es el hecho de que, siendo un sacerdote católico con unas ideas muy conservadoras, fuera uno de los grandes fundadores del arabismo español, enfrentándose a un medio que hasta entonces había considerado siempre que el legado musulmán en España apenas tenía importancia o relevancia para la escritura de la historia.

Nuestro trabajo ha puesto de relieve que, estudiando los textos de la teología, mística y filosofía musulmanas, Asín Palacios desarrolló su proyecto intelectual de gran consistencia. Este proyecto intelectual era profundamente conservador, pero no por ello se encontraba falto de un gran andamiaje teórico que Asín Palacios siempre consideró que le otorgaba un incontestable carácter científico. Asín siempre tuvo una perspectiva muy clara sobre el movimiento de las ideas a lo largo de la historia. Su enfoque estribaba en el principio teórico de la “eterna ley de la continuidad” que organiza la marcha de las ideas y que podía rastrearse en el tiempo si se seguía la metodología adecuada. Para poder reconocer los vestigios dejados por esta ley, Asín empleaba los conceptos y las técnicas de la “comparación”, “analogía”, “imitación”, “influencia”, el método de las “concordancias y diferencias”, el principio de “*vetera novis augere et perficere*” (purificar y aumentar el viejo con el nuevo), etc. En este sentido, Asín negaba la existencia de cualquier laguna en la historia de las ideas, y oponía la posibilidad de la generación espontánea de las ideas o la propuesta del paralelismo psicológico, que dan explicaciones a la génesis de las ideas sin tener que buscar sus orígenes.

Armado con estos principios científicos que él consideraba que era absolutamente incontestables, Asín mostraba que hay una relación muy estrecha de dependencia o de



parentesco entre los fenómenos del presente y los del pasado. Creía que las verdaderas ideas nunca desaparecen ni se interrumpe su continuidad. Sin embargo, según él, estas ideas pueden tener varias manifestaciones en distintos ambientes culturales o religiosos. Es decir, los hechos de los primeros siglos pueden explicar la génesis de los fenómenos de hoy a través de los procesos de imitación, convivencia entre diferentes pueblos e influencias. De hecho, un filósofo del siglo XII no puede inventar ideas que no hayan aparecido antes. Tampoco es capaz de reinventar ideas dependiendo de su “autónoma evolución” del conocimiento sin haber tenido ningún tipo de contacto o influencia de otros pensamientos anteriores. Todas las ideas, según él, tienen origen, núcleo, germen, precursores o modelos que se encuentran, muy posiblemente, fuera de su entorno cultural. En este contexto, la diferencia entre las religiones, las lenguas o las culturas no impide la difusión de las ideas en la historia. Las ideas, según él, gozan de una característica “perenne” que les permite aparecer en varias religiones y diferentes culturas sin ninguna interrupción. Con lo cual, Asíñ sugería que lo viejo y lo nuevo no deben contrastarse, sino que se complementarían, se perfeccionan y se aumentan. En este sentido, rechazaba la idea de la originalidad absoluta de cualquier sistema filosófico, dado que pensaba que siempre hay influencias y contactos entre las culturas y las religiones. Es decir, lo clásico, lo griego, lo cristiano oriental, lo musulmán tanto oriental como occidental y lo cristiano medieval y moderno se aúnan para encarnar la “*Philosophia Perennis*”, una cadena de transmisión de verdaderas ideas ininterrumpida a lo largo la historia.

Estas explicaciones, técnicas y procedimientos que daba Asíñ a la marcha de las ideas no habían sido inventadas por él. Asíñ siempre ponía de manifiesto que éstas estaban basadas en criterios científicos que se derivaban de lo más reciente de las metodologías surgidas en el siglo XIX de la historiografía, la antropología cultural, la literatura comparada, las ciencias físicas, la lógica y los estudios de la crítica histórica.

Aplicando estos principios metodológicos, Asíñ intentaba redactar un tipo de *Kulturgeschichte*, una tendencia de la historiografía nacida en la segunda mitad del siglo XIX en los países de habla alemana, dedicada a escribir una historia basada en los fenómenos culturales, sociales, religiosos y económicos. Para un lector moderno es difícil apreciar la gran novedad que supuso este enfoque en su momento, pues implicaba trascender la “vieja historia” marcada por reinados, batallas y acontecimientos políticos. En cambio, los historiadores que escribían la *Kulturgeschichte* tenían como objetivo poner de manifiesto que la identidad nacional del pueblo alemán se podía cimentar en los

aspectos culturales y no exclusivamente en aspectos políticos. Asimismo, intentaban escribir una historia de síntesis. Asín Palacios fue consciente de la importancia de este giro trascendental hacia la *Kulturgeschichte* y de la relevancia de aplicarlo en los estudios árabes.

Mostrando estos principios teóricos, Asín Palacios concedía mucha importancia a afirmar su rigor científico. Su proyecto estribaba en herramientas metodológicas y planteamientos teóricos de la historia de las ideas, frutos de varias disciplinas humanísticas y científicas cultivadas en su tiempo. Siendo sacerdote, Asín fue consciente de que no podía crear todo su proyecto exclusivamente sobre bases de la teología o la filosofía cristiana, dirigiendo este proyecto a un público mucho más amplio que no se limitase a los eclesiásticos. Y siendo arabista, Asín no seguía las huellas de Gayangos, Codera Zaídín o Julián Ribera, sino que construía su propio proyecto intelectual sobre la historia de las ideas que no era “fruto” directo de la tradición del arabismo español del siglo XIX.

Asín estaba muy familiarizado con el ambiente intelectual en Europa en su momento, las obras de los orientalistas centroeuropeos, y por supuesto conocía muy bien los planteamientos de los historiadores y los arabistas españoles, y las diferentes perspectivas de la filosofía cristiana. Con lo cual fue apto para aplicar varios planteamientos de estas áreas de conocimiento para demostrar su tesis. Para analizar los textos de la filosofía, teología y mística musulmana, Asín aprovechaba algunos principios teóricos y metodologías que estaban en boga, así como algunas teorías de la historiografía europea, la antropología difusionista alemana, la escuela francesa de literatura comparada, las ciencias de la lógica y la física, la crítica histórica y la filosofía neoescolástica. Con lo cual, ponía de relieve que su proyecto estribaba en fuentes autorizadas, actuales y científicas.

Asín mostraba que sus ideas acerca de la “continuidad”, las “influencias” y la “imitación” tienen su base teórica en la escuela alemana del difusionismo nacida en la primera mitad del siglo XX. Los antropólogos difusionistas desarrollaban conceptos referentes a la continuidad, la difusión de las ideas, los procesos de la migración y los mapas culturales para interpretar las semejanzas entre las ideas encontradas en ambientes muy distintos. Asín citaba esta información acerca del difusionismo alemán de fuentes secundarias ya que no leía en alemán. Sin embargo, el hecho de emplear metodologías y conceptos de la antropología enseña que Asín estaba familiarizado con estas ideas en su

entorno intelectual. Este apoyo teórico del difusionismo alemán permitía a Asín criticar otras perspectivas de la antropología como la evolucionista que explicaba que las analogías entre los fenómenos culturales dependen de la evolución autónoma de cada pueblo independientemente de los contactos con otros pueblos. De igual modo, refutaba las opiniones basadas en el evolucionismo que explicaban las analogías entre las ideas literarias separadamente de los procesos de las influencias y los contactos históricos entre los autores. Asín Palacios podía extraer también de los escritos de la escuela francesa de la literatura comparada otro apoyo teórico de su tesis sobre las influencias y la imitación. Estas fuentes de la literatura comparada estaban aún más cerca de los materiales que estudiaba Asín acerca de la literatura y la filosofía.

Las ciencias de la lógica y sobre todo los métodos de la inducción desarrollados por John Stuart Mill era otra base teórica del proyecto de nuestro autor. Asín concebía las relaciones entre los fenómenos del pasado y los del presente como las relaciones causa-efecto en la lógica. Es decir, cuando aparece la causa procede el efecto, y si desaparece la causa no aparece el efecto. En este sentido, Asín mostraba que si hay un modelo surgirá su copia, y si no hay un núcleo o un germen nunca puede buscarse una continuación, imitación o influencia. De la misma manera, Asín exponía que su perspectiva acerca de la continuidad en la marcha de las ideas estaba aprobada por el campo de la física para explicar el movimiento. Pero más específicamente, en el campo de la crítica histórica, Asín mostraba que la metodología de la búsqueda de los orígenes y el examen de la filiación de un sistema filosófico desarrollado por Ernst Renan era lo más novedoso en este campo.

Es importante mostrar que la mayoría de las referencias que citaba Asín acerca de la “*Kulturgeschichte*” y la “historia de las ideas” correspondían a obras de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. En este sentido, Asín podía demostrar que su tesis era coherente con los nuevos planteamientos metodológicos. Y al mismo tiempo fue capaz de criticar otras teorías anteriores ya que no fueron válidas como la de Adolfo Bastian debido a los nuevos planteamientos que aparecieron, en este caso en el campo de la antropología. Con eso no queremos decir que Asín Palacios fuese ecléctico, sino que tenía su propio proyecto intelectual que planteaba una perspectiva concreta sobre la historia de las ideas, e iba buscando los materiales que apoyasen esta teoría.

Gracias a todo esto, Asín podía aprovechar su nueva concepción de la historia, sin haber consultado sus fuentes primarias en alemán, para dotar de un fuerte giro cultural en

los estudios del arabismo español que antes se dedicaba fundamentalmente a los aspectos políticos. Teniendo en cuenta esta tendencia, recién manifestada en los estudios históricos, como el marco temático de sus obras, Asín intentaba plantear un plan integrador de la historia del al-Andalus dentro de la historia nacional de España. Este plan estaba basado en mostrar una identidad pasado-presente de España, exponiendo la continuidad de ciertos aspectos místicos, filosóficos y teológicos del pueblo español. De ninguna manera, Asín estaba interesado en destacar el “multiculturalismo” en esta historia. Este concepto no formaba parte de su tesis. Él consideraba que esas variaciones tanto culturales como religiosas en al-Andalus arrancaban de un origen cristiano, que luego se fue difundiendo a lo largo de la historia de la península. La tarea del arabista o el historiador de las ideas en general, según Asín, era esbozar un mapa de la difusión o el movimiento de estas ideas para resaltar las características de las que gozaba el pueblo español a lo largo de su historia.

Las consecuencias de este proyecto pueden verse muy bien en su estudio sobre *al-Fiṣal*. Aplicando estos principios teóricos, Asín consideraba que la teología y filosofía musulmanas eran la continuación de las verdaderas ideas de la teología y la filosofía cristiana y, sobre todo, del tomismo. En este sentido, Ibn Ḥazm, para Asín Palacios, era un historiador español por excelencia que escribía la primera historia de las ideas religiosas y un teólogo escolástico cuyo sistema teológico representa los orígenes de la filosofía de Santo Tomás del siglo XIII, el cual se continúa hasta el siglo XX con el neotomismo. De esta manera, Asín quería afirmar que Ibn Ḥazm escribía, en el siglo XI, un capítulo importante de la historia de las ideas religiosas que muestra la trascendencia de España como punto crucial de la transmisión del conocimiento a Europa en la Edad Media. Asín también quería mostrar que incluso antes de Santo Tomás, las ideas tomistas siempre habían estado presentes en España y nunca habían desaparecido. Asín Palacios ofrecía una nueva lectura de los textos de la filosofía, mística, teología musulmana ubicándolos en un contexto puro cristiano para mostrar el hilo de la continuidad de las ideas desde lo clásico y griego hasta lo moderno. Lo sorprendente de la propuesta sólo podía verse mitigado por el excepcional esfuerzo que nuestro autor desplegaba en tratar de mostrar lo científico de su apuesta y lo incontrovertible de sus conclusiones. Así, Asín ofrecía una alternativa filosófica “sólida” para enfrentar las filosofías modernas, el marxismo materialista y el neokantismo, que, para los eclesiásticos, representaban la mayor amenaza a la fe cristiana en los siglos XIX y XX.

El proyecto de Asín, por lo tanto, puede entenderse como un proyecto con el que el pensamiento conservador español pasaba a la ofensiva. Asín insistía en que su visión formaba parte del panorama científico europeo, dado que usaba los mismos planteamientos metodológicos que empleaban algunos historiadores europeos de su tiempo, así como discutía unos temas relevantes en la historiografía en el ambiente europeo. Y esto era algo muy cierto. A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, aparecían en la historiografía europea preguntas acerca de la transmisión del conocimiento, el contacto entre las culturas, la identidad nacional de los pueblos, la síntesis de la historia y las relaciones entre Europa y el islam. En este sentido, Asín fue capaz de elegir los principios teóricos de diferentes ramas del conocimiento que fueran coherentes y afirmativos de los fundamentos de la neoescolástica presentados en la Encíclica *Aeternis Patris*. En todo eso, Asín insistía en lo científico de su metodología y su adherencia con lo más reciente del cultivo de la Humanidades y ciencias en su tiempo.

Asín fue consciente, por lo tanto, de la importancia de armar su proyecto con las suficientes herramientas metodológicas para que fuese competitivo a nivel europeo y no solamente a nivel nacional. El arabista que se formaba en Zaragoza, vivía en Madrid y apenas viajaba fuera de España, estaba al corriente de las nuevas teorías y planteamientos en diferentes áreas de conocimiento tanto en Humanidades como en las ciencias, y podía aprovecharlas para construir un proyecto innovador dentro del arabismo español. Asín intentaba demostrar que temas como la teología Ibn Rušd, la mística de Ibn ‘Arabī y la historia de las religiones de Ibn Ḥazm no solamente eran fundamentales para escribir la historia intelectual del islam o incluso la historia de España, sino que eran primordiales para replantear la historia de las ideas en Europa en la Edad Media. En un momento tan crítico como el marcado por la crisis del 98 en España, el proyecto de Asín Palacios reivindicaba el papel primordial que España jugado en el desarrollo y transmisión de unas ideas fundamentales para la construcción de la Europa cristiana: esta inesperada aportación provenía además de un ámbito que hasta entonces nadie había tenido en cuenta, el pensamiento musulmán, cuyas cuestiones eran de gran importancia, según Asín, para llenar las lagunas de la historia medieval entre la civilización griega y la cristiana medieval. Las preguntas que lanzaba Asín Palacios acerca del origen de las ideas, su transmisión, la índole de su movimiento en la historia y el papel de los aspectos culturales, literarios y sociales en relación a la escritura de la historia y a la formación de la identidad de un pueblo, eran urgentes a nivel europeo en su momento. Los antropólogos

difusionistas, los historiadores de la cultura y los investigadores de la crítica histórica en Europa a finales del siglo XIX discutían estas cuestiones tanto a nivel teórico como a nivel práctico. Lo importante es que Asín intentaba hacer una fusión de estas teorías y propuestas planteadas por varias disciplinas para establecer los fundamentos teóricos de su proyecto intelectual.

El hecho de estudiar diferentes aspectos de la historia del pensamiento musulmán, sobre todo en al-Andalus no alejaba Asín del entorno del orientalismo centroeuropeo. Asín compartía con los orientalistas centroeuropeos unos temas principales referentes a la historia de la filosofía y la mística musulmana y el nacimiento de las diferentes escuelas teológicas dentro del islam. Asimismo, usaba, al igual que ellos, herramientas metodológicas como las comparaciones o la crítica histórica para analizar dichos temas. Asín Palacios y algunos orientalistas como Alfred von Kremer e Ignaz Goldziher se centraban en estudiar la historia del islam desde la perspectiva de la *Kulturgeschichte* para analizar los aspectos culturales, religiosos y sociales en vez de analizar solamente su historia política. Utilizando este concepto, este grupo de orientalistas llegaban a proponer un plan integrador de la historia del pensamiento musulmán dentro del pensamiento europeo, siempre y cuando encontraran orígenes griegos de las ideas que aparecieron en el islam. De esta manera, empezaban a poner en marcha un proceso que se llamaba “la europeización del islam”, buscando los orígenes de los fenómenos culturales y sociales musulmanes en la civilización griega. Asín utilizaba el mismo concepto y comenzaba con Ribera a plantear un proceso de “españolización de al-Andalus”, buscando los lazos entre al-Andalus y la España cristiana desde el siglo XIII hasta el siglo XX. Asín mostraba que la historia del pensamiento musulmán en al-Andalus representa el puente entre el islam oriental y la Europa cristiana. Por lo tanto, estudiar los filósofos, teólogos y los místicos andalusíes no solamente era relevante para los arabistas españoles, sino que era fundamental para los orientalistas europeos para poder llegar a entender bien estos procesos de la “europeización del islam”.

Asín Palacios veía muy bien las diferentes aportaciones dentro del campo del orientalismo centroeuropeo, se ponía en contacto a través de las cartas con muchos orientalistas de su tiempo, los citaba y compartía con ellos algunas reflexiones. En algunos casos, había muchos debates entre ellos sobre todo tras la publicación del libro *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Todo eso explica por qué encontramos en la correspondencia de Asín Palacios muchas invitaciones que recibía de orientalistas

Europeos para dar seminarios, conferencias y cursos académicos en el Collège de France o la Universidad de Londres. Este aspecto refleja la figura internacional de Asín Palacios dentro del campo del orientalismo europeo, las novedades que ofrecía y la originalidad de su proyecto.

Los lazos entre el proyecto intelectual de Asín Palacios y el ambiente intelectual en España fueron obvios, pero al mismo tiempo, complicados. Asín se quejaba de la marginalidad que sufrían los arabistas españoles por parte del resto de los humanistas españoles, aunque, según él, los arabistas discutían unos temas muy importantes para la historia de España basados en metodologías con un rigor científico considerable.

Asín compartía con los historiadores españoles a finales del siglo XIX, como Rafael Altamira, el interés en escribir una *Kulturgeschichte* de España buscando el espíritu del pueblo español conservado en los aspectos culturales, sociales, religiosos y literarios a lo largo de la historia. Asín planteaba que la historia de al-Andalus no se podía separar de la historia de España. Con esta identificación entre lo andalusí y lo hispano, Asín intentaba llegar a una salida de la crisis que tenía España a finales de siglo. Los andalusíes, que eran al mismo tiempo españoles, habían logrado unos avances en el pensamiento filosófico y teológico que permitían considerar la España medieval la cuna del saber en esta época desde el cual se transmitió el conocimiento al resto de Europa.

En este sentido, el proyecto intelectual de Asín Palacios era una continuación del proyecto de Menéndez Pelayo, sobre todo en lo que atañe a su discurso sobre la polémica de la ciencia en España. Menéndez Pelayo fue uno de los primeros autores que dejó una huella impactante en el proyecto intelectual de Asín, cambiando su enfoque epistemológico para estudiar las influencias del pensamiento musulmán en el ambiente cristiano. En este contexto, Asín defendía la existencia de una filosofía española que nunca había desaparecido a lo largo de la historia y que disfrutaba de gran auge en la época de al-Andalus.

Por otro lado, Asín utilizaba su discurso sobre la historia de las ideas para refutar unos aspectos del nacionalismo catalán expuestos por algunos filósofos catalanes, como por ejemplo Salvador Bové. Asín criticaba el hecho de reivindicar la figura de Raimundo Lulio y considerar su filosofía como la cumbre de la filosofía española. Junto con los fines nacionalistas, Asín reivindicaba también unos fines regionalistas, poniendo de manifiesto el papel importante de Zaragoza en la historia medieval y refutando el valor

de algunos filósofos catalanes. Según eso, podemos decir que el método científico de Asín Palacios a veces funcionaba al servicio de su programa ideológico.

Asín Palacios fue capaz de construir un proyecto intelectual vigente con el que procedía un cambio significativo a nivel temático y metodológico en el arabismo español en la primera mitad del siglo XX. Las obras de Asín no fueron la continuación de la tradición del arabismo español del siglo XIX. No compartimos con Emilio García Gómez su opinión que consideraba Asín Palacios como la flor y el fruto de la escuela del arabismo español fundada por Gayangos. Asín abría las puertas del arabismo español a estudiar los temas de la historia cultural de al-Andalus y relacionarlos con la actualidad que vive España en el siglo XX. Lo más original todavía en su proyecto intelectual fueron los fundamentos teóricos que planteaba Asín. Las conclusiones que mostraba Asín estaban basadas en las teorías más recientes en la historiografía, antropología y los estudios comparatistas, un aspecto que no podemos encontrar en la tradición del arabismo antes de Asín. Esta es una de las grandes novedades que aportó Asín al arabismo español.

Al mismo tiempo, Asín reivindicaba el papel de Ribera en desarrollar unos planteamientos teóricos acerca del fenómeno de la imitación. En este sentido, Asín quería demostrar que el arabismo español, aunque sufría marginación, no era un campo encerrado. El arabismo, según Asín, podía participar en solucionar las cuestiones más urgentes en la sociedad española empleando las herramientas científicas en el campo de la historiografía. Asín mostraba que el arabismo español a partir de Ribera daba la bienvenida al uso de nuevas corrientes en la historiografía como la *Kulturgeschichte* con el fin de analizar los fenómenos culturales, literarios e institucionales de al-Andalus.

En cuanto a la neoescolástica, Asín podía presentar una nueva lectura a la historia de la filosofía escolástica, que fue coherente con la tendencia de la Iglesia católica a principios del siglo XX, el pensamiento del papa León XIII sobre el neotomismo y el concilio Vaticano I. En estas circunstancias, Asín insistía en lo científico de su proyecto para poder ofrecer una alternativa considerablemente científica enfrentando las filosofías modernas, el neokantismo y el marxismo materialista

Asín llevó a cabo un proceso de españolización de al-Andalus y de igual manera intentaba realizar una “*escolastización*” de la teología musulmana para presentarla como modelo o incluso precursor de la escolástica cristiana del siglo XIII. En última instancia, la tesis de nuestro autor viene a señalar que la escolástica, nacida en el siglo XI, no era



algo propio de la filosofía cristiana, sino que era un fenómeno universal; aparece en diferentes tradiciones religiosas y era apta para expresar las preocupaciones y los problemas del ser humano ante el fenómeno religioso y era capaz de solucionarlas en todos los tiempos.

Los trabajos de Asín sobre los orígenes musulmanes de algunas ideas en el cristianismo o de unas obras literarias no querían demostrar que los orígenes de España se encontraban en África. Simplemente pretendía mostrar un sentido de continuidad de la historia de las ideas, llegando a la conclusión de que el catolicismo o la escolástica era la *philosophia perennis* que no desaparece en ningún momento de la historia. Estas ideas eternas de la escolástica disfrutaban de manifestación continua, de manera que aparecen en la filosofía griega y en el islam. *Estas verdaderas ideas se enfrentaban al modernismo, al marxismo y al positivísimo* dado que disfrutaban de una eterna continuidad a lo largo de la historia. En esta historia, España era un centro crucial en la historia de Europa sobre todo en la Edad Media, dado que desempeñaba el papel de transmisora del conocimiento. De esta manera, Asín Palacios no ignoraba los vínculos de España con Europa, sino que lo concebía, obviamente, de una manera distinta de lo que planteaban los progresistas en esta época. El núcleo de este planteamiento se manifestaba en las obras de Menéndez Pelayo y sobre todo en *La Ciencia española*.

A pesar de que el desarrollo del proyecto de Asín se enmarcara en el bando conservador, su plan no fue del todo bienvenido en el ámbito de los eclesiásticos. Su planteamiento de los orígenes del tomismo en el islam no fue aceptado por algunos eclesiásticos. Ellos rechazaron el planteamiento de Asín sobre los orígenes musulmanes de algunas ideas en Santo Tomás de Aquino o en Dante. Rechazaron también las analogías que mostraba Asín Palacios entre la mística cristiana y la musulmana por motivos puramente teológicos.

En esta tesis hemos analizado los fundamentos teóricos del proyecto intelectual de Asín Palacios, pero otra pregunta importante puede ser sobre el futuro de este proyecto. Sugerimos que el proyecto intelectual de Asín Palacios no tuvo gran resonancia después de su muerte. Su proyecto, como hemos mostrado, era parte y fruto del ambiente cultural e intelectual de España y Europa en su momento, respondía a las preguntas más urgentes en su momento y empleaba las herramientas metodológicas utilizadas por los antropólogos culturales y los historiadores de su tiempo. Puede ser que su proyecto no hubiera tenido continuación ya que el ambiente cultural en Europa sufrió muchos cambios

a partir del segundo tercio del siglo XX. Los historiadores, los antropólogos culturales y los autores de la literatura comparada empezaban a plantear cuestiones muy distintas de las de la segunda mitad del siglo XIX. Empleaban herramientas metodológicas y fundamentos teóricos diferentes de los de esa época. Los historiadores empezaban a escribir una nueva “*cultural history*” distinta de la *Kulturgeschichte* nacida a finales del siglo XIX y desarrollada durante la primera mitad del siglo XX. En la literatura comparada, se desarrollaban otras metodologías comparativas que se centraban en estudiar los textos literarios mismos más que en mostrar los contactos históricos y las influencias. Con el Concilio Vaticano II (1959), se manifestaban otros intereses de la Iglesia católica distintos de los del Concilio Vaticano I que tanta importancia había dado a la filosofía de Santo Tomás para enfrentar las filosofías modernas.

El proyecto intelectual de Asín Palacios estaba bien adherido al ambiente intelectual, religioso y cultural de España y Europa en su momento. Y por los considerables cambios en estos entornos, no encontramos arabistas españoles que siguieran con este proyecto. Es verdad que sus obras se encuentran citadas por muchos arabistas y medievalistas hasta nuestros días, pero los arabistas lo citaban para mostrar cuestiones concretas y eruditas sobre algunas analogías entre el pensamiento musulmán y el cristiano, pero nunca para defender su programa ideológico, católico y patriótico.

El mismo Julián Ribera, en su libro *Lo científico en la historia* (1906), empezaba las primeras críticas de la consideración de la historia como ciencia, basada en las leyes de la continuidad, la imitación y la influencia. Pero Asín insistía en considerar la historia como ciencia aplicando las leyes de la continuidad y la imitación, que eran coherentes con la perspectiva católica neoescolástica de la Encíclica de *Aeternis Patris*.

El resultado ha sido, de esta forma, algo paradójico. Este programa ha quedado en el olvido, pero el intento de Asín Palacios de vincular al islam con la tradición cristiana, ha tenido una cálida acogida por parte de autores que intentan tender puentes entre dos ámbitos cada vez más enfrentados. De esta forma, sus ideas surgidas en un entorno conservador, escolástico y nacionalista, han encontrado a veces un respaldo por parte de autores ideológicamente antagónicos como Juan Goytisolo, que no sólo recurren hoy día a los trabajos de Asín, sino que además reivindican su figura en un contexto muy distinto, como podemos ver en su obra *España y sus ejidos*. En este libro Goytisolo considera que

las conclusiones de Asín Palacios y sobre todo las de su libro *La escatología musulmana en la Divina comedia* son una muestra del multiculturalismo en al-Andalus en la Edad Media.

Después de la muerte de Asín Palacios, el arabismo español pasó por un momento de indeterminación hasta los años ochenta. A partir de los ochenta, empezaban a aparecer nuevas orientaciones que tenían poco que ver con el proyecto de Asín Palacios.

### 13. BIBLIOGRAFÍA

#### 1) Libros y artículos de Asín Palacios<sup>1020</sup>

1. Asín Palacios, Asín, "Mohidín", *Homenaje a Menéndez Pelayo, en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española*. Prólogo de Juan Valera. Tomo II, Madrid, 1899, pp. 217- 256.
2. ---, "El filósofo zaragozano Avempace", *Revista de Aragón*, Julio 1900, pp. 193-97, 234-38, 278-81, 300-302 y 338-340, II (1901) 241-46, 301-303 y 348-350.
3. ---, *Algazel, dogmática, moral, ascética*, prólogo Menéndez Pelayo, Zaragoza, Lib. de Comas Hermanos, 1901.
4. ---, "El filósofo autodidacto", *Revista de Aragón*, 1901, vol. II, N. 1, pp. 25-27, 57-60, 89-91.
5. ---, "Psicología de la creencia según Algazel", *Revista de Aragón*, 1902, 51-56, 116-120, 184-194, 296-301 y 358-392.
6. ---, "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanes", *Obras escogidas, II y III, De historia y Filología árabe*, Madrid, Editorial Maestra, 1948, pp. 71-215, publicado por primera vez en *Revista de Aragón*, 1903, n. 5, pp. 179-189, 264-275 y 343-359.
7. ---, "Averroísmo teológico de Santo Tomás" en Eduardo Saavedra (intro.), *Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado, Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 271-331.
8. ---, "El Lulismo exagerado", *Cultura española*, vol. II, 1906, pp. 533-541.
9. ---, "La psicología según Mohidín Abenarabi", *Actes du XIV congrès international des orientalistes, Alger 1905*, Paris, Leroux, vol.3, 1906, 79-191.
10. ---, "La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenházam, historiador de las religiones y las sectas" *Cultura española*, N. 5, febrero, 1907, pp. 297-310.

---

<sup>1020</sup> Dispuestos por orden cronológico.

11. ---, “La moral gnómica de Abenházam” *Cultura española*, n. 13, 1909, pp. 41- 61, n. 14, pp. 317-330.
12. ---, “El original árabe de la «Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda»”, *Obras escogidas II y III, De historia y Filología árabe*, Madrid, Editorial Maestra, 1948. Publicado por primera vez en *Estudios de filología Románica*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1914.
13. ---, *Abenmasarra y su escuela, orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Discurso leído en el acto de su recepción*. Contestación de Eduardo Sanz y Escartín, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914.
14. ---, “Petróf, D. K.- «Abū-Muhammed Alī Ibn Ḥazm al-Andalusī, Tauk al-Hamāma, publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide» (Book review)”, *Revista de Filología española*, 2, 1915, pp. 390- 391.
15. ---, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica de Abenházam de Córdoba*, Madrid, Publicaciones del Centro de Estudios Históricos, 1916.
16. ---, *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916.
17. ---, *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*. Tercera edición, Madrid, Instituto Hispano árabe de Cultura, 1961. Publicado por primera vez en 1919.
18. ---, “Los precedentes musulmanes del Pari de pascal”, *Huellas del islam*, 1941, pp. 161-233. Publicado por primera vez en *Boletín de la biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander, 1920.
19. ---, *Discursos leídos ante la Real Academia de la historia en la recepción pública del señor D. Miguel Asín Palacios, el día 18 de mayo de 1924*. Madrid, Imprenta de Estanslo Maestre, 1924.
20. ---, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, cinco vols. Madrid, 1984. Publicado por primera vez en 1927- 1932.
21. ---, *El justo medio en la creencia, compendio de Teología dogmática de al-Gazel*, traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1929.

22. ---, “La théologie dogmatique d’Abenhazam de Cordoue”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1930, pp. 51- 62.
23. ---, *El Islam cristianizado, Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931.
24. ---, “Nota preliminar”, con Emilio García Gómez, *Al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 1, 1933.
25. ---, “Un precursor hispano musulmán de San Juan de la Cruz”, *al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 1: 1, 1933, pp. 7-79.
26. ---, “Reseña de Bergdolt, E., «Ibn Hazms Abbandlung über die Farben», en *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* (IX, 1-2, pp. 139-146). Leipzig, 1933”, *Al Andalus*, vol. II, 1934, p. 452.
27. ---, “Un código inexplorado del ‘cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, vol.2, n. 1, 1934, pp. 1-56.
28. ---, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, cuatro vols., Madrid, Publicaciones de las escuelas de estudios árabes e islámicos de Madrid y Granada, 1934.
29. ---, "La tesis de la necesidad de la revelación, en el islam y en la escolástica", *Al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada*, vol. III, 1935, pp. 345-390.
30. ---, *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática*, IV edición, Madrid, Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, 1950. Publicado por primera vez en 1939.
31. ---, “El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm, *Al-Andalus*”, Vol. IV, 2, 1939, p. 253-282.
32. ---, *Huellas del islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.
33. ---, *Un botánico arabigoandaluz desconocido, discurso pronunciado en la IIIreunión plenaria del Consejo Superior de Investigaciones científicas, por su vicepresidente I Excmo. Sr. Miguel Asín Palacios*, Madrid, CSIC, 1942.

## **2) Archivos visitados**

1. Archivo General de la UCM: Expediente académico de Asín Palacios en El.
2. Biblioteca Central de la UNED: Colección Asín Palacios- Jaime Oliver Asín. signatura BAP A 085,
3. Biblioteca de la Real Academia de la Historia: Fondo Epistolar de Asín Palacios.
4. Biblioteca de la Real Academia Española: Expediente Personal de Asín Palacios.
5. Biblioteca de Tomás Navarro Tomás del CSIC: Fondo Epistolar de Asín Palacios.

### 3) Bibliografía general

1. Abboud Haggag, Soha, “La fiscalidad en al-Andalus entre los siglos VIII y XII a través de las recopilaciones de sentencias de Ibn Sahl y de Ibn Qāsim al-Ša‘bī”, *Espacio, tiempo y forma*, 28, 2015, pp.23-40.
2. Adang, Camilla, *Islam frente al judaísmo. La polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba*, Madrid, Ediciones de Aben Ezra, 1994.
3. Adelung, Johann Christoph, *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen mundart, mit beständiger Vergleichung der Übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Viena, 1808.
4. Aguirre Ossa, José Francisco, *El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986.
5. Albiac Blanco, María Dolores, “Regeneracionismo y literatura en la Revista «Cultura Española» (1906-1909)”, en J. L. García Delgado y Manuel Tuñón de Lara (eds.), *La España de la Restauración, Política, economía, legislación y cultura, I Coloquio de Segovia sobre Historia contemporánea de España*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1985, pp. 489-529.
6. Aldridge, Alfred Owen; Balakian, Anna y Guillén, Claudio, “The Concept of Influence in Comparative Literature: A Symposium”, *Comparative Literature Studies*, Special Advance Number 1963, pp. 143-152.
7. Al-Samaw'al al-Magribī, *Gāyat al-maqṣūd fī al-radd ‘alā al-naṣārā wa al-yahūd*, Imām Ḥanafī (ed. Y estudio), Libia, Dar al-āfāq al‘arabiyya, 2005.
8. Altamira y Crevea, Rafael, “Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún”, en Eduardo Saavedra (intro.) *Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, Mariano Escar, 1904, pp. 357-374.
9. Altamira y Crevea, Rafael, *Cuestiones modernas de historia*, Madrid, Ambrosio Pérez y Cia, 1904.
10. Altamira y Crevea, Rafael, *Filosofía de la historia y teoría de la civilización*, Madrid, Ediciones de la Lectura, 1916.



11. Altamira y Crevea, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Luis Tasso Publicaciones, cuatro tomos, 1900-1911.
12. Altamira y Crevea, Rafael, *La enseñanza de la historia*, Madrid, Fortanet, 1891.
13. Álvarez Junco, José, *Historia de España, Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad*, vol. 12, Barcelona-Madrid, Crítica, Marcial Pons, 2013.
14. Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa, La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, Taurus Historia, 2001
15. Álvarez Millán, Cristina, "The life of Pascual de Gayangos 1809-1897", en Cristina Álvarez Millán y Claudia Heide (eds.) *Pascual de Gayangos, A nineteenth-Century Spanish Arabist*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008, pp. 3-23.
16. Álvarez Munárriz, Luis "Visión histórico-sistemática de la antropología social", en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural, teoría, método y práctica*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
17. Álvarez Munarriz, Luis, *Antropología teórica*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990.
18. Antón Pacheco, José Antonio, *Intersignos, aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*, España, Athenaica, 2015.
19. Antonio Maravall, José, "La concepción de la historia en Altamira", *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 477, 478, marzo – abril, 1990, pp. 13-52.
20. Arberry, Arthur J., *An introduction of Sufism, The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942*, Londres, Longmans, Green and Co, 1992.
21. Arias Torres, Juan Pablo, "Abenházam y Asín palacios: un posible método para la determinación de la labor del traductor", *Livius*, 4, 1993, 25-37.
22. Arnaldez, Roger, "Controverses théologiques chez Ibn Ḥazm de Cordoue et Ghazali", *Les mardis de Dar el-Salam*, Sommaire MCMLIII, 1956, pp. 207-248.
23. Athié Lámbarri, Rosario, *El asentimiento en J. H. Newman, Cuadernos de anuario filosófico*, Serie Universitaria n. 141, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

24. Aubert, Roger, “La Encíclica *Aeterni Patris* y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vuelta a la herencia escolástica*, tomo II, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, 281-300.
25. Bacas Merino, Manuel, *Compendio gramatical para aprender la lengua árabe, así sabia como vulgar*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1807.
26. Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, *Mawsū‘at al-mustašriqīn*, Beirut, Dār al-‘Ilm li al-malāyīn, 1993, tres tomos.
27. Báñez, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Juan Antonio Hevia Echevarría (trad. E intro.), Oviedo, Biblioteca Filosofía en Español, 2002.
28. Barnard, Alan, *History and theory in anthropology*, Cambridge, Cambridge University press, 2000.
29. Berlin, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad, Antología de ensayos*, Madrid, Turner Ediciones, 2009.
30. *Biblioteca de al-Andalus. Enciclopedia de la cultura andalusí*, tres tomos, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004.
31. Bolado, Gerardo, “Análisis del contexto argumentativo de la primera edición de *La ciencia española* (1867)”, en Ramón E. Mandado Gutiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (directores) *La ciencia española. Estudios*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2011, pp. 111-144.
32. Bosch Vilá, Jacinto, “La *Ŷamharat ansāb al-‘arab* de Ibn Ḥazm. Notas historiográficas”, *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos*, 10, 1961, pp. 107-126
33. Botti, Alfonso, *España y la crisis modernista, Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Elena E. Marcello (trad.), Cuenca, Universidad Castilla-la Mancha, 2012.
34. Boyd, Carolyn P., *Historia patria, política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, S. A., 2000

35. Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Josefina Gómez Mendoza (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1968.
36. Briggs, Charles Augustus, *General introduction to the study of Holy Scripture, the principles, methods, history and results of its several departments and of the Whole*. Nueva York, Charles Scribners's son, 1899.
37. Brush, Kathryn, "The cultural historian Karl Lamprecht: practitioner and progenitor of art history", *Central European history*, vol. 26, No. 2, 1993, pp 139-164.
38. Bukhsh, Khuda, *Contributions to the history of Islamic civilization, (containing a translation of von Kremer's Culturgeschichte streifzüge auf dem Gebiete des Islams)*, Calcutta, 1905.
39. Buñuel Portolés, Luis, *Mi último suspiro*, sexta edición, Ana María de la Fuente (trad.), Barcelona, Esplugues de Llobregat Ediciones, 1982.
40. Burckhardt, Jacob, *Historia de la cultura griega*, Eugenio Imaz (trad.), cinco vols., Barcelona, Iberia Ediciones, 2006.
41. Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?* Pablo Hermida Lazcano (trad.), Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006.
42. Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
43. Busken Huet, Gédéon, *Les contes populaires*, París, flammariion, 1923.
44. Cacho Viu, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza, I. Orígenes y etapa universitaria*, prólogo Florentino Pérez-Embid, Madrid, Ediciones Rialp, 1962.
45. Calleja García, Camilo, *La nueva ley de la continuidad del movimiento: solución al gran problema de la continuidad del mundo físico: conferencia dada en la Universidad Central*. 1935.
46. Cañes, Francisco, *Gramática árabeto- española, vulgar y literal, con un diccionario árabeto español, en que se ponen las voces más usuales para una conversación familiar, con el Texto de la Doctrina Cristiana en el idioma árabeto*, Madrid, Imprenta de don Antonio Perez de Soto, 1775.
47. Caro Baroja, Julio, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Ediciones Istmo, 1974.

48. Carr, Raymond (coord.), *La época de Franco (1939-1975)*, dirigida por José María Jover Zamora, dos vols., Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1996- 2001.
49. Carreras Ares, Juan José, “Altamira y la historiografía europea”, en Armando Alberola Romá (ed.) *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios “Juan Gil-Albert”, 1988, pp. 395-413.
50. Castillejo Duarte, José, *Los intelectuales reformadores de España, Epistolario de José Castillejo*, tomo III, Fatalidad y provenir, 1913-1937, Cartas reunidas y enlazadas por David Castillejo, Madrid, Editorial Castalla, 1999.
51. Castro Quesada, Américo, *España en su historia, cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 2001.
52. Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, *Manual of the science of religion*, traducción de Beatrice S. Colyer- Fregusson, Londres, 1891,
53. Cioranescu, Alejandro, *Principios de literatura comparada*, prólogo de Antonio Álvarez de la Rosa, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2006.
54. Clarke, J. *Oriental Enlightenment, the encounter between Asian and Western thought*, Londres, Routledge ediciones, 1997.
55. Codera y Zaidín, Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Zaragoza, Ediciones Comas Hermanos, 1899, segunda edición, María Jesús Viguera Molins (ed.), Navarra, Urgoiti Editores, 2004,
56. Codera y Zaidín, Francisco, “Anteproyecto de trabajos y publicaciones árabes que la Academia debiera emprender”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1890.
57. Codera y Zaidín, Francisco, “Manuscrito 5.341 de la B.N., de Madrid”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo LXII, 1913.
58. Codera y Zaidín, Francisco, *Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central en el solemne acto de recibir la investidura de doctor en Filosofía y Letras por D. Francisco Codera y Zaidín licenciado en la misma facultad y catedrático numerario de Latín y Griego en el Instituto de Lérida*, Lérida, 1866.

59. Codera Zaidín, Francisco, *Importancia general que tiene para España el estudio de la lengua árabe, y especial para los que han nacido en el antiguo reino de Aragón*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1870.
60. Codera Zaidín, Francisco, *Tratado de numismática árabe española*, Madrid, Librería de Murillo, 1879.
61. *Columbia Encyclopaedia*, Nueva York, Columbia University Press, 2015.
62. Compayré, Gabriel, *Abelard and the origin and early history of universities*, Nueva York, 1910, primera edición 1893.
63. Conde, José Antonio, *Descripción árabe de España de Xerif Aledris conocido por el Nubiense*, Madrid, Imprenta Real, 1799.
64. Coreth, Emerich, “Visión de conjunto y perspectivas”, en Emerich Corerh y Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo III, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, p. 809-824.
65. Coronas González, Santos M. *Dos estudios sobre Rafael Altamira*, Oviedo, Academia asturiana de jurisprudencia, 1999.
66. Crevillén Múgica, Andrés, “El Justicia de Aragón ampliación de su campo de actuación”, en Jorge Ortilles *Estudios jurídicos sobre el estatuto de Autonomía de Aragón 2007*, Aragón, Vicepresidencia, Gobierno de Aragón, 2010, pp. 59-81.
67. Del Valle, Ángela, *Aportación bio-bibliográfica a la historia de la ciencia Universidad Central 1886-1902*, Madrid, Eidiocnes de Narcea S. A., 1998.
68. Díaz Díaz, González, *Hombres y documentos de la filosofía española*, siete tomos, Madrid, CSIC, 1995
69. *Diccionario biográfico español*, cincuenta vols., Real Academia de la Historia.
70. *Dictionary of Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
71. *Dictionary of the history of ideas, studies of selected pivotal ideas*, Philip P. Wiener (ed.), Nueva York, Editorial Charlles Scribner's Sons, 1973, vol. III.
72. Doyle, Sean, *Synthesizing the Vedanta, the theology of Pierre Johannis S. J.*, Bern, Peter Lang, 2006.

73. Dozy, Reinhart, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leiden 1861.
74. Dugald Stewart, *Collected works*, vol. 5. Cambridge, 1829.
75. *Enciclopedia de obras de filosofía*, Franco Volpi (ed.), Raúl Gabás (trad.), vol. 2, Barcelona, Ediciones de Herder, 2005.
76. *Enciclopedia Oxford de filosofía*, Ted Honderich (ed.), Carmen García Trevijano (trad.), Editorial Tecnos, Madrid, 2001
77. *Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, Leiden, Brill, 1993.
78. *Encyclopaedia of Religion Past and present*, vol. III, Leiden, 2007.
79. *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (ed.). segunda edición, vol. 10. Detroit, Ediciones de Macmillan Reference, 2005.
80. Epalza Ferrer, Mikel, “Los juicios teológicos de Asín Palacios sobre el islam”, *Bulletin of The faculty of arts, Número especial II, III congreso de cultura andalusí, Homenaje a Miguel Asín Palacios, 11-14 de enero de 1992. En colaboración con el Instituto egipcio de Estudios islámicos en Madrid, el Instituto de Cooperación con el Mundo árabe*, Número 54, junio 1992. Universidad de El Cairo, pp. 217-296.
81. Espina Barrio, Ángel- B., *Manual de Antropología cultural*, Salamanca, Ediciones de Amarú, 1992.
82. Fernández Marco, Juan Ignacio, *El ultracentenario. Colegio del Salvador: Jesuitas en Zaragoza*, Bilbao, Ediciones de Mensajer, 1999.
83. Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, tomos II y III, Barcelona, Editorial Ariel, 1998.
84. Ferrer, Jorge N., “The Perennial Philosophy Revisited”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2000, Vol. 32, No.1, pp. 7-30.
85. Fierro Bello, Maribel, “Ibn Ḥazm et le zindīq juif”, *Revue du Monde musulman et de la méditerranée*, 63-64, 1992, pp. 81-89.
86. Forment, Eudaldo, “El neotomismo y Santo Tomás en «La ciencia española»” en Ramón E. Mandado Guitiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (Coord.) *La ciencia española. Estudios*, Cantabria, Publican, Universidad de Cantabria, 2011, pp. 153- 178.

87. Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998.
88. François Guyard, Marius, *La literatura comparada*, Jean-Marie Carré (intro.), Enrique Badosa (trad.), Barcelona, Vergara Editorial, 1957.
89. Fuchs, Eckhardt, "Contemporary alternatives to German historicism in the Nineteenth Century", en Stuart Macinty y Juan Maiguashca (ed.) *The Oxford History of Historical writing, 1800- 1945*, vol.4, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 59-77.
90. Fück, J. W., "Islam as an historical problem in European historiography since 1800", en Bernard Lewis y P. M. Holt (ed.) *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 303-314.
91. Fück, J. W., *Tārīj ḥarakat al-istiṣrāq*, 'Umar Luṭfī al-ʿālim (trad.), Libya, Dar al-Madār al-islāmī, 2000.
92. Galindo Aguilar, Emilio, *Enciclopedia del islam*, prólogo de Pedro Martínez Montávez, Madrid, Editorial Darek-Nyumba, 2004.
93. García Gómez, Emilio, "Don Miguel Asín Palacios, 1871-1944, Esquema de una biografía, con una bibliografía de don Miguel Asín", *Al-Andalus*, IX, 2, 1944, pp. 266-319.
94. García Gómez, Emilio, "En la jubilación de don Miguel Asín", *Al-Andalus*, VI, 2, 1941, pp. 265-270.
95. García Gómez, Emilio, "Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla", *Al-Andalus*, IV, 1936-1939, pp. 1-28.
96. García Gómez, Emilio, *Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra, Discurso leído el día 3 de febrero de 1943, en la recepción pública de Don Emilio García Gómez y contestación por Miguel Asín Palacios*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1943.
97. García Hernán, Enrique, "Construcción de las Historias de España en los siglos XVII y XVIII", en Ricardo García Cárcel (coord.) *La construcción de las Historias de España*, Madrid, Ediciones de Marcial Pons, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, pp. 127-193.

98. García Sanjuán, Alejandro, "Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista, (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana" en Diego Melo Carrasco, Francisco Pidal Castro (ed.) *1300 años de la conquista de al-Andalus, (711-2011), Historia, cultura y legado del islam en la península Ibérica*, Chile, Coquimbo, 2012, pp. 65-104.
99. Garrido Clemente, Pilar, "El debate acerca del presunto influjo del Pseudo-Empédocles en el pensamiento de Ibn Masarra de Córdoba", *Revista Española de filosofía medieval*, 16: 23-24, pp. 2009, pp. 23-33.
100. Garrot Garrot, José Luis, "Recepción de Ibn Jaldún en la historiografía española" *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, José Luis Garrot Garrot y José Luis Martos Quesada (eds.), Madrid, Ibersaf Editores, 2008, pp. 25-32.
101. Garulo, Teresa, *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid, Ediciones de Hiperión, 1998.
102. Gayangos y Arce, Pascual, "Language and Literature of the Moriscos", *British and Foreign Review*, 8, 1839, pp. 63-95.
103. Gayangos y Arce, Pascual, "Tratados de Legislación musulmana, 1. Leyes de moros del siglo XIV: 2. Suma de los principales mandamientos y develamientos, de la ley y sunna por don Ice de Gebir, Alfaquí mayor y Muftí de la aljama de Segovia, año de 1462", *Memorial Histórico español colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, vol. 5, Madrid, 1853.
104. Gil Bardají, Anna, *Traducir al-Andalus: el discurso del otro en el arabismo español de Conde a García Gómez*, Ovidi Carbonell i Cortés (prólogo), Nueva York, The Edwin Mellen Press, 2009.
105. Gilbert, Felix, *History: Politics or culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
106. Glick, Thomas F., "George Sarton and the Spanish Arabists", *Isis*, 76, No. 4, 1985, pp. 487-499.
107. Glick, Thomas F., *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*, Mercé Viadrich (trad.), Madrid, CSIC, 1990.



108. Goetz, Joseph, "Le Pere Henry Pinard fr la Boullaye S. J. (1874-1958)", *Anthropos*, 53, 1958, pp. 1010-1013.
109. Goldziher, Ignaz, "The Spanish Arabs and Islam: the place of the Spanish Arabs in the evolution of Islam as compared with the eastern Arabs, fifth and final Installment" *Gesammelte schriften*, vol. I, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.
110. Goldziher, Ignaz, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.
111. Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic theology and law*, Andras y Ruth Hamori (trad.), Bernard Lewis (Intro.), Princeton, Princeton University Press, 1981.
112. Gombrich, Ernst Hans Josef, *Breve historia de la cultura*, Carlos Manzano (trad.), (1ª ed. en inglés 1969), Barcelona, Ediciones Península, 2004.
113. Gómez Izquierdo, Alberto, *Historia de la filosofía del siglo XIX*, prólogo de D. Mercier, Zaragoza, Editorial Cecilio Gasca, 1903.
114. Gómez Moreno, Manuel, *Discursos leídos en la recepción pública de D. Manuel Gómez-Moreno Martínez El día 28 de junio de 1942, Las lenguas hispánicas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1942.
115. González Cuevas, Pedro Carlos, *Historia de las derechas españolas: de la Ilustración a nuestro días*, prólogo de Andrés de Blas, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.
116. González Montes, Adolfo, *Fundamentación de la fe*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994.
117. González Palencia, Ángel, "Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín", *Al-Andalus*, 12:2, 1947, pp. 391-414.
118. González Palencia, Ángel, "Don Miguel Asín Palacios", *Arbor*, 2:4/5 (1944), pp. 179- 206.
119. González Palencia, Ángel, "Precedentes islámicos de la leyenda de Garín", *Al-Andalus*, 1933, 1, N. 2, pp. 335-408.
120. González Simón, Ángela, "Don Miguel Asín Palacios. necrología" *Revista de filología española*, n. 28, 1944, pp. 349-356.

121. González y Díaz Tuñón, Ceferino, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, tres tomos, Manila, Est. Tip. del Colegio de Santo Tomás, 1864.
122. Gossman, Lionel, *Basel in the age of Burckhardt: A study in unseasonable ideas*, Chicago, University of Chicago press, 2000.
123. Goytisolo, Juan, *Crónicas sarracinas*, España, Ediciones de Ruedo ibérico, 1982.
124. Goytisolo, Juan, *España y sus ejidos*, Madrid, Ediciones de Hijos de Muley Rubio, 2003.
125. Graebner, Fritz, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911.
126. Graebner, Fritz, *Metodología etnológica*, Fernando Márquez Mirada (prólogo), Salvador Canals Frau (trad.), Argentina, Biblioteca de la Universidad Nacional de la Plata, 1940.
127. Guillén, Claudio, *Entre lo uno y lo diverso, Introducción a la literatura comparada, (Ayer y hoy)*, Barcelona, Tusquets, 2005.
128. Haider Aasi, Ghulam, *Muslim understanding of other religions: An analytical study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-niḥal*, India, Adam publicaciones, 2004.
129. Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen begegnung*, Basel, Schwabe & Coca, 1981.
130. Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Ramón Valdes del Toro (trad.), séptima ed., Madrid Siglo veintiuno editores, 1987.
131. Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, quinta edición, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
132. Harris, Marvin, *La antropología cultural*, Vicente Bordoy y Francisco Revuelta (Trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1990.
133. Heide, Claudia, "Más ven cuatro ojos que dos: Gayangos and Anglo-American Hispanism", en Cristina Álvarez Millán y Claudia Heide (eds.) *Pascual de Gayangos a nineteenth century Spanish Arabist*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008, pp. 132-158.

134. Herling, Bradley L., “‘Either a Hermeneutical Consciousness or a Critical Consciousness’ Renegotiating Theories of the Germany-India Encounter”, *The Comparatist*, 34, Mayo, 2010, pp. 63-79.
135. Hermida de Blas, Fernando, “Manuel de la Revilla (1846-1881)”, en Ramón E. Mandado Gutiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (Coord.) *La ciencia española. Estudios*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2011, pp. 23-35
136. Herreras, Domiciano, *Problemática de literatura española comparada, proyección europea de la literatura y del pensamiento español, De Séneca a Lulio*, tomo I, Málaga, 1980.
137. *Historia universal*, escrita parcialmente por profesores especialistas, bajo la dirección del eminente historiógrafo Guillermo Oncken, discurso preliminar por Rafael Altamira, Barcelona, Edición de Montaner y simón, 1917, vol. 1.
138. Hourani, Albert, *Islam in European thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
139. Huerga, Alvaro “La recepción de la *Aeternis Patris* en España”, *Scripta theologica, Revista de la facultad de teología de la Universidad de Navarra*, 11, fasc. 2, 1979, pp. 535-562.
140. Hughes Seager, Richard, *The world’s Parliament of religions, the east/west encounter in Chicago 1893*, Indiana, Indiana University Press, 2009.
141. Huxley, Aldous, *La filosofía Perenne*, C. A. Jordana (trad.), Barcelona, Editorial Edhasa, 1992.
142. Ibn Ḥazm al-Qurṭubī, Abū Muḥammad ‘Alī Aḥmad Sa‘īd, *al-Ajlāq wa al-siyar fī mudāwat al-nufūs*, edición de al-Ṭāhir Aḥmad Makkī, El Cairo, Ediciones de Dār al-Ma‘ārif, 1981. *El libro de los caracteres y las conductas y epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada*, Emilio Tornero Poveda (ed. y traducción del árabe), Madrid, Ediciones de Siruela, 2007.
143. Ibn Ḥazm al-Qurṭubī, Abū Muḥammad ‘Alī Aḥmad Sa‘īd, *al-Fiṣal fī al-milal wa al-ahwā’ wa al-niḥal*, El Cairo, Ediciones de al-Maṭba‘a al-Adabiyya, 5 tomos, 1899-1903.

144. Ibn Ḥazm al-Qurṭubī, Abū Muḥammad ‘Alī Aḥmad Sa‘īd, *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ulfa wa al-ullāf*, edición de al-Ṭāhir Aḥmad Makkī, El Cairo, Ediciones de Dār al-Ma‘ārif, 1986. *El collar de la paloma, tratado sobre el amor y los amantes*, Emilio García Gómez (trad.), José Ortega y Gasset (prólogo), tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
145. Ibn Qayyim al-Āwziyya, *Hidayat al-ḥayārā*, Aḥmad Ḥiṣṣī (ed. y estudio), El Cairo, Dar al-Rayyān, 1979.
146. Iggers, Georg G., “The transformation of historical studies in historical perspective”, en Georg G. Iggers y Harold T. Parker (ed.) *International handbook of historical studies, Contemporary research and theory*, Inglaterra, Greenwood Press, 1979, pp. 1-14.
147. Iggers, Georg G., *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge, with a New Epilogue*, Middletown, Wesleyan University Press, 2005.
148. Iggers, Georg G., *The German Conception of History, the National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1983.
149. Inman Fox, Eduard, *La invención de España, Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.
150. Irwin, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, Londres, Allen Lane, 2006.
151. Jiménez -Landi Martínez, Antonio, *La institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, vol. 1, Madrid, Ediciones de Taurus, 1973.
152. Johansen, Baber, "Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", en Tareq Y. Ismael (ed.) *Middle East Studies, International Perspectives on the State of the Art*, Nueva York, Praeger Publishers, 1990, pp. 71- 130.
153. Johansen, Baber, “Islamic Studies: The Intellectual and Political Conditions of a Discipline”, en Youssef Courbage y Manfred Kropp (eds.) *Penser L'Orient, Traditions et actualité des orientalismes français et allemande*, Beirut, IFPO y Orient Institut, 2004, pp. 65-93.

154. Jover Zamora, José María, “De la literatura como fuente histórica”, *Historiadores españoles de nuestro siglo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
155. Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, Introducción, edición bilingüe y notas José B. Torres Guerra, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2013.
156. Juan Fernández, *Colegio del Salvador, 125 años de historia*, Zaragoza, Colegio del Salvador, 1997.
157. Kaddouri, Samir, *Le Livre Décisif sur les Religions et les Sectes d'Ibn Hazm, Entre l'Histoire du Texte et la Critique Textuelle*, Leiden, Universidad de Leiden, 2013.
158. Kluckhohn, Clyde, y L. Kroeber, A., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Kraus Reprint Company, 1952.
159. Kurzman, Charles (ed.), *Modernist Islam 1840-1940, a Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
160. Labrador Herraiz, Carmen, “La *Ratio Studiorum* de 1599. Un sistema educativo singular”, *Revista de educación*, núm. 319, 1999, pp. 117-1134.
161. Labrie, Arnold, “Kultur and zivilisation in Germany during the Nineteenth Century” en Josep Leerssen, Menno Spiering (ed.), *German Reflections*, Amsterdam-Atlanta, Ediciones Rodopi, B. V., 1994, pp. 95-120
162. Ladero Quesada, Miguel Ángel, “La primera madurez de los estudios históricos en España”, *La España Medieval*, vol. 35, 2012, pp. 413-434.
163. Ladrière, Jean, “El Instituto de Lovaina en el siglo XX: L. De Raeymaeker, F. van Steenberghen y otros”, en Emerich Corerh, Walter M. Neidl (ed.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Vol. 2, Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, pp. 499-516.
164. Lasso de la Vega, Miguel, “Don Miguel Asín Palacios (1871-1944)”, *Hispania*, 4:16, 1944, julio septiembre, pp. 467- 469.
165. Law, David R., *The Historical Critical Method: A Guide for a Perplexed*, Nueva York, Continuum imprint, 2012.

166. León XIII, *Colección completa de todas sus Encíclicas, en latín y castellano*, Publicada bajo la dirección y con un prólogo del Dr. D. Manuel de Castro Alonso, Valladolid, 1903, tomo I.
167. Lerma Martínez, Francisco, *La cultura y sus procesos: antropología cultural, guía para su estudio*, Murcia, Ediciones Laborum, 2006.
168. Lewis, Bernard, “The Question of Orientalism”, *New York Review of Books*, vol. 29, núm. 11, 24 junio, 1982, pp. 49-56.
169. Lobato Casado, Abelardo, “León XIII y el neotomismo”, en Ángel Galindo García y José Barrado Barquilla (eds.) *León XIII y su tiempo*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2004, pp. 397-418.
170. Lomba Fuentes, Joaquín “Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo en el 98”, en Roberto Albares Albares y Antonio Heredia Soriano (eds.) *Filosofía hispánica contemporánea: El 98, Actas del XI simposio de historia de la filosofía española e iberoamericana*, Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2001.
171. López Baralt, Luce y Maité Hernández, Gloria, (ed. y estudio) *Miguel Asín Palacios, Estudiante de la lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India, (Los manuscritos inéditos Cuadernos de lengua sánscrita, La Historia de la filosofía y La Historia Philosophiae)*, Madrid, Mandala Ediciones, 2015.
172. López García, Bernabé, “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Revista de Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Ejemplar dedicado a Africanismo y Orientalismo en España (1860-1930)*, 1990, pp.35-69.
173. López García, Bernabé, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad de Granada, 2012.
174. López Sanchez, José María, *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos 1910-1936*, Madrid, Marcial Pons Historia, CSIC, 2006.
175. Luciano, Serrano “Don Miguel Asín Palacios. In memoria”, *Sefarad*, 4, N. 2, 1944, pp. 437- 441.

176. Luis Abellán, José, *Historia crítica del pensamiento español, Las crisis contemporánea I, la restauración canovista 1875-1897*, vol. 6, Barcelona, Ediciones de Círculo de Lectores, 1992.
177. Luna Alcoba, Manuel, *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996.
178. Mainer Baqué, José-Carlos, *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900-1905) y Hermes (1917-1922)*, Zaragoza, Gaura Editorial, 1982.
179. Mallette, Karla, *European Modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*, Pennsylvania, Universidad de Pennsylvania Press, 2010.
180. Manzanares de Cierra, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe, 1971.
181. Manzano Moreno, Eduardo, “La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español”, en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Feria García (eds.) *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad Castilla La Mancha, 2000, pp. 23-38.
182. Manzano Moreno, Eduardo, “Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el califato de Córdoba y el mito de la convivencia”, *Awraq*, 7, 2013, pp. 225-246.
183. Marchand, Suzanne L., “Philhellenism and orientalism in Germany”, *Lynchos*, 2013, pp. 167-181.
184. Marchand, Suzanne L., *German orientalism in the Age of Empire, Religion, Race and scholarship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
185. Marín Niño, Manuela, “Arabistas en España: un asunto de familia”, *Al-Qantara*, 13:2, 1992, pp. 379- 394.
186. Marín Niño, Manuela, “Dos calas en la visión sobre al-Andalus del orientalismo europeo. A propósito de I. Goldziher y A. R. Nykl”, en Manuela Marín, *Al-Andalus/ España, Historiografía en contraste, siglos XVII- XXI*, Madrid, 2009, Colección de la Casa de Velázquez 109, pp. 195- 212.

187. Marín Niño, Manuela, “Los estudios árabes y el colonialismo español en Marruecos (ss. XIX-XX)” *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2012, pp.251-268.
188. Marín Niño, Manuela, “Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros”, *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies*, vol. 1, (2014), pp. 1-17.
189. Marín Niño, Manuela; De la Puente, Christina; Rodríguez Mediano, Fernando y Pérez Alcalde, Juan Pérez, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios: introducción, catálogo e índices*. Madrid, CSIC, 2009.
190. Marquínez Argote, Germán, “Historia de la palabra religión, desde sus orígenes latinos hasta Zubiri”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 69, Fasc. 1 (2013), pp. 143-164.
191. Martín Hernández, Francisco, *El seminario de Zaragoza: 200 años de historia 1788-1988*, Zaragoza, De ahorros de Zaragoza Aragón y Rioja, 1988.
192. Martínez Montávez, Pedro, “La condición fronteriza del arabismo”, en F. Torro y J. Rodríguez Molina (Coord.), *Estudios de frontera: economía, derecho y sociedad en la frontera*, IX, Jaén, Diputación provisional de Jaén, 2014, pp. 21- 42,
193. Martínez Montávez, Pedro, ‘Sobre el aún “desconocido” arabismo español del siglo XIX”, *Ensayos marginales de arabismo*, Madrid, Instituto de estudios orientales y africanos, Universidad Autónoma de Madrid, 1977, pp. 3-22.
194. Martínez Veiga, Ubaldo, *Historia de la antropología: teoría, praxis y lugares de estudio*, Madrid, UNED, 2008
195. Marzal, Manuel, *Historia de la antropología social*, segunda edición, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 1996.
196. Massignon, L. “Les recherches d’ Asin Palacios sur Dante”, *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVI, 1919, pp. 23-58.
197. Menéndez Pelayo, Marcelino, “La iglesia y las escuelas teológicas en España (1889)”, *La España de Menéndez Pelayo*, Antología de sus obras, selección y notas de Miguel Artigas, Zaragoza, Editorial Heraldo, 1938, 201-215.



198. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Dos palabras sobre el Centenario de Balmes, discurso leído en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Apologética, el día 11 de septiembre de 1910*, Vich, Imprenta G. Portavella, 1910.
199. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Ediciones Victoriano Suárez, 1918.
200. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. 1, Enrique Sánchez Reyes (ed.), Santander, Aldus CSIC, 1941- 1942.
201. Menéndez Pelayo, Marcelino, *La ciencia española*, edición preparada de Enrique Sánchez Reyes, Santander, CSIC, 1953, tres vols.
202. Mercier, Désiré. Joseph, *Curso de filosofía, Lógica*, tomo II, Madrid, Imprenta Galo-Sáez, 1942.
203. Mercier, Paul, *Historia de la antropología*, Agustina Fort y Carmen Huera (trad.), Barcelona, Ediciones península, 1969.
204. Minault, Gail, “Aloys Sprenger, German Orientalism’s ‘Gift’ to Delhi College”, *South Asia Research*, Febrero, vol. 31 (1), 2011, pp. 7-23
205. Monroe, James T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, Brill, 1970.
206. Moreno Nieto, José, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de don José Moreno Nieto el día 29 de mayo 1864*, Contestación de Emilio Lafuente Alcántara, Madrid, Imprenta de Manuela Galiano, 1864.
207. Moreno Nieto, José, *Gramática de la lengua árabe*, Madrid, Imprenta de Estereotipia, 1872.
208. Morey Rothberg (ed.) *John Franklin Jameson and the Development of Humanistic Scholarship in America, Vol. III, The Carnegie Institution of Washington and the Library of Congress, 1905-1937*, Georgia, Georgia University Press, 2001.
209. Moshfegh, David, *Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a ‘Science of Religion*, Universidad de California, 2012.

210. Mújica Pinilla, Ramón y Victor Danner, *El collar de la paloma del alma: amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Ḥazm y de Ibn ʿArabī*, Madrid, Hiperión, 1990.
211. Müllauer-Seichter, Waltaud, y Monge, Fernando, *Entohistoia, (Antropología histórica)*, Madrid, UNED, 2010.
212. Newman, John Henry, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Josep Vives (trad. y intro.), Madrid, Ediciones de Encuentro, 2010
213. Oldmeadow, Harry, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, Canadá, World Wisdom publications, 2010.
214. Oliver Pérez, Dolores, “Recuerdos de Miguel Asín”, *Éndoxa, Series Filosóficas*, n. 6, 1995, Uned, pp. 11-35.
215. Pallet, Charles, “Ibn Ḥazm: bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane”, *Al-Andalus*, 19, 1954, pp. 53-102.
216. Paret, Rudi, *al-Dirāsāt al-ʿarabiyya wa al-islāmiyya fī al-yāmiʿāt al-almāniyya*, Muṣṭafa Māhir (trad.), El Cairo, Consejo Superior de Traducción, 2011.
217. Pasamar Alzuria, Gonzalo Vicente y Peiró Martin, Ignacio, *Historiografía y práctica social en España*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987.
218. Pasamar Alzuria, Gonzalo Vicente, “Las ‘historias de España’ a lo largo del siglo XX”, en Ricardo García Cárcel (coord.) *La construcción de las Historias de España*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, pp. 299- 381.
219. Paton, J. B., *A review of the “Vie de Jésus” of M. Renan: containing discussions upon the doctrine of miracle, the mythical theory, and the authenticity of the Gospels*, Londres, 1864.
220. Paul, Herman, “Distance and Self-distanciation: Intellectual Virtue and Historical Method around 1900”, *History and Theory*, vol. 50, Issue 4, diciembre 2011, pp. 104-116.
221. Peabody Gooch, George, *History and historians in the nineteenth century*, Nueva York, Ediciones Longmans Green, and Co., segunda edición, 1913.

222. Peiró Martín, Ignacio, *Los guardianes de la historia, La historiografía académica de la Restauración*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 1995.
223. Pemartín Sanjuán, José, *¿Qué es lo nuevo? Consideraciones sobre el momento español presente*, tercera edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1940.
224. Pérez Garzón, Juan Sisinio, “El nacionalismo historiográfico: herencia del siglo XIX y dato precedente de la obra de R. Altamira”, en Armando Alberola (ed.), *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudio “Juan Gil-Albert”, 1987, pp. 353-367.
225. Pérez Garzón, Juan Sisinio, “La creación de la Historia de España”, *La gestión de la memoria, la historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Editorial Crítica, 2000, pp. 63-110.
226. Pichois, Claude; Rousseau, André-M., *La literatura comparada*, Germán Colón Doménech (trad.), Madrid, Editorial Gredos, 1969.
227. Pié-Ninot, Salvador, *Introducción a la Eclesiología*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995.
228. Pinard de la Boullaye, H., *Estudio comparado de las religiones, Ensayo crítico*, Florentino G. de Andoin y Teodoro Martínez (trad.), segunda edición, Barcelona, Clarasó: Juan Flores, vols. I y II, 1964.
229. Polo y Peyrolón, Manuel, *Vida de León XIII, extracto de sus principales documentos públicos y relación de sus fiestas jubilarse*, Valencia, Imp. Alfure, Manuel, 1888.
230. Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles, obra premiada por la Biblioteca Nacional en el concurso público de 1893*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1993.
231. Priest, Robert D., *The Gospel according to Renan, Reading, Writing and Religion in Nineteenth-Century France*, Oxford, Oxford university press, 2015.
232. Puerta Vélchez, José Miguel, “Abū Muḥammad ‘Alī ibn Ḥazm: A biographical sketch”, en en Camilla Adang; Maribel Fierro Bello y Sabine Schmidtke (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordoba, the Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden, Brill, 2013, pp. 3-24.

233. Puerta Vílchez, José Miguel, "Inventory of Ibn Ḥazm's works", en Camilla Adang, Maribel Fierro y Sabine Schmidtke (eds.) *Ibn Ḥazm of Cordoba, the Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden, Brill, 2013, pp. 683-757
234. Puig Montada, José, "La fundamentación de la moral en Ibn Ḥazm", en Fārūq Ismā'īl (ed.), *Proceedings of the Fourth International Conference on the Culture of al-Andalus, dedicado a Emilio García Gómez*, Cairo, Universidad del Cairo, 1999, pp. 301-311.
235. Pyenson, Lewis, "Prerogatives of European Intellect: Historians of Science and the Promotion of Western Civilization", *History of science*, 31, parte 2, N. 92. 1993, pp. 289- 315.
236. Pyenson, Lewis, "Uses of Cultural History: Karl Lamprecht in Argentina", *Proceedings of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, 146, N. 3, 2002, pp. 235-255.
237. Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Los orígenes del nacionalcatolicismo. José Pemartín y la Dictadura de Primo de Rivera*, Granada, Editorial Comares, 2006.
238. Ramón Guerrero, Rafael, "La religión vista por filósofos andalusíes", en Fátima Roldán Castro e Isabel Hervás Jávega (eds.) *El saber en al-Andalus*, vol. 3, Sevilla, Universidad de Sevilla y Ediciones del Monte, 2001, pp. 57-78.
239. Raphael, Lutz, "Experiments in Modernization: Social and Economic History in Europe and United States, 1880- 1940", en Stuart Macintyre, Juan Maiguashca y Attila Pok (eds.) *The Oxford History of Historical Writing*, Oxford, Oxford University, vol. 4, 2011, pp. 97-114,
240. Rapisarda, Stefano, "Orientalism, Counter-Orientalism and the History of Philology", *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, Catania, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, 2012, pp. 5-19
241. *Reglamento de la Real Academia de la Historia*, Impresos de la Real Casa, Madrid, 1856.
242. Ribera Tarragó, Julián, "Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio", *Homenaje a Menéndez Pelayo, en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española*. Prólogo de Juan Valera. Tomo II, Madrid, 1899, pp. 191-216.

243. Ribera Tarragó, Julián, “El origen del colegio Nidamí de Bagdad”, en Eduardo Saavedra (intro.), *Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado, Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 3-17.
244. Ribera Tarragó, Julián, *Discurso leído en la Universidad de Zaragoza en la solemne apertura del curso académico de 1893 a 1894*, reprod. La enseñanza entre los musulmanes españoles, *Disertaciones y opúsculos*, 1928, pp. 229- 359.
245. Ribera Tarragó, Julián, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Julián Ribera Tarragó, el día 26 de mayo de 1912*, Madrid, Imp. Ibérica, 1912.
246. Ribera Tarragó, Julián, *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid, Voluntad editorial, 1927.
247. Ribera Tarragó, Julián, *Orígenes del Justicia de Aragón*, prólogo: Francisco Codera, Zaragoza, 1897.
248. Ribera y Tarragó, Julián, *Disertaciones y opúsculos edición colectiva que en su jubilación del profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos, (1887-1927)*, Introducción de Miguel Asín Palacios, tomos I y II, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1928.
249. Ribera y Tarragó, Julián, *Lo científico en la historia*, Madrid, Imprenta de P. Apalategui, 1906.
250. Ritter, Harry R. y R. Horn, T. C., “Interdisciplinary History: A historical Review”, *The History Teacher*, 19, N. 3, 1986, pp. 427-448.
251. Rivérei Gómez, Aurora, *Orientalismo y nacionalismo español*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2000.
252. Robert Heine-Geldern, "One Hundred Years of Ethnological Theory in German Speaking Countries: Some Milestones", *Current Anthropology*, 5, N. 5, 1964, pp. 407-418.
253. Rodríguez Mediano, Fernando, “El arabismo y los límites de la representación. Sobre la erudición orientalista española en época moderna”, en José A. González Alcantud y André Stoll (eds.) *El mediterráneo plural en la Edad Moderna, sujeto histórico y diversidad cultural*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2011, pp. 171- 190.

254. Rodríguez Mediano, Fernando, "Fragmentos de orientalismo español del s. XVII", *Hispania*, 66, n. 222 (enero-abril 2006), pp. 243-276.
255. Rodríguez Mediano, Fernando, *Humanismo y progreso: Pidal, Gómez Moreno, Asín, romances, monumentos y arabismo*, Prólogo de José María Pérez, Madrid, Edición de Nivola, 2002.
256. Romero Cambra, Pedro Javier, "El collar de la paloma, de Ibn Ḥazm (944-1064) y su influencia en las líricas europeas posteriores", en Pedro Guerrero Ruiz (coord.) *Lorca, Taller del tiempo, ALDEEU*, 2005, pp. 353-366.
257. Rosenthal, Franz, *A history of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968, segunda edición.
258. Rossi, Giovanni F., "Importancia del colegio Alberoni de Piacenza para el origen del neotomismo", en Emerich Corerh, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vuelta a la herencia escolástica*, Tomo II, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Ediciones Encuentro, Madrid, 1994, 79-102.
259. Rourera I Farré, Lluís, *Escrits i polèmiques del Lullista, Salvador Bové (1869-1915)*, Barcelona, Instituto de estudios catalanes, 1986.
260. Ryad, 'Umar, *Islamic Reformism and Christianity, a Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍa and his Associates (1898-1935)*, Leiden, Brill, 2009.
261. Sanmartín Bastida, Rebeca, *Imágenes de la Edad Media: la mirada del realismo*, Ángel Gómez Moreno (prólogo), Madrid, CSIC, 2003.
262. Sarton, George, "Julián Ribera Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*", *Isis*, 12, Issue 1, febrero, 1929, pp. 161-163.
263. Sarton, George, "Miguel Asín Palacios, *El islam cristianizado*", *Isis*, 17, Issue 1, enero, 1932, pp. 271-273.
264. Schäbler, Birgit, "Humanism, Orientalism, Modernity: A Critique", en Stefan Reichmuth, Jörn Rüsen y Aladdin Sarhan (eds.) *Humanism and Muslim Culture, Historical Heritage and Contemporary Challenges*, Taiwan University Press, Taiwan, 2012, pp. 147- 162

265. Schmidinger, Heinrich M., “Escolástica y neoescolástica, historia de dos conceptos”, en Emerich Coreth, Walter M. Neidl (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Vuelta a la herencia escolástica*, vol. 2, Eloy Rodríguez Navarro (trad.), Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, pp. 23-50.
266. Schmidt, Wilhelm, *Handbuch der methode der kulturhistorischen Ethnologie* Munster, 1937.
267. Schmitt, Charles B., “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 27, Issue 4, octubre 1966, , 505-532.
268. Schuon Frithjof, *Islam and the Perennial philosophy*, J. Peter Hobson (trad.), Introducción Seyyed Hossein Nasr, Londres, World of Islam Festival Publishing Company, 1976.
269. Schuon, Frithjof, “The Perennial philosophy”, *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, Martin Lings y Clinton Minnaar (ed.), Canadá, World Wisdom, 2007.
270. Sigurdson, Richard Franklin, *Jacob Burckhardt's social and political thought*, Canadá, University of Toronto Press, 2004.
271. Simon, Robert, *Goldziher: his Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondences*, Leiden, Brill, 1986.
272. Stern, V. S., “Ibn Masarra: Follower of Pseudo-Empedocles-an Illusion”, *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Coimbra-Lisboa, 1968)*, Leiden: Brill, 1971, pp. 325-337.
273. Stetkevych, Jaroslav, “Arabism and Arabic Literature. Self-view of a Profession”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 28, n.3, Julio, 1969, pp. 145-156.
274. Strenski, Ivan, *Understanding Theories of Religion, an Introduction*, segunda edición, Oxford, Blackwell publishing, 2015.
275. Stuart Mill, John, *Sistema de lógica demostrativa e inductiva, o sea exposición comparada de los principios de evidencia y de los métodos de investigación científica*, Pedre Condina (trad.), Madrid, 1853.

276. Stuart Mill, John, *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Eduardo Ovejero (trad.), Madrid 1917.
277. Thomas, David, *Christian Doctorines in Islamic Theology*, Leiden, Brill, 2008.
278. Tibi, Bassam, “Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: Political Democracy vs. Cultural Difference”, en Timothy A. Byrnes y Peter J. Katzenstein (eds.) *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 204-224.
279. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Santiago Ramirez (introducción general), tomo I, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
280. Torre, Patricio de la, y Asensio, Miguel García, *Ensayos de la gramática y poética árabe*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha, 1787.
281. Tuñón de Lara, Manuel, “Rafael Altamira en su tiempo: el marco cultural”, en Armando Alberola (ed.) *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios “Juan Gil-Albert”, 1987, pp. 17-26.
282. Turki, Abd al-Maʿyīd, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāḡī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahiriste et la finalité malikite*, Argelia, 1973.
283. Valdivia Valor, José, *Don Miguel Asín Palacios: mística cristiana y mística musulmana*, Madrid, Ediciones de Hiperión, 1992.
284. Vallvé Bermejo, Joaquín, “El arabismo en la Universidad Complutense en el siglo XX”, *Catedráticos en la Academia, académico en la Universidad*, Madrid, Fundación central Hispana, 1993, pp. 97-132.
285. Valverde, Carlos, “Jaime Balmes (1810-1848)” en Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Nuevos enfoques en el siglo XIX* tomo I, Madrid, Encuentro Ediciones, 1993, pp. 643-659.
286. Valverde, Carlos, “Los católicos y la cultura española”, *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V., España, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 475-576.



287. Van Ess, Josef, "The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies, From Wellhausen to Carl Hienrich Becker", en Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problem*, California, United Publications, 1980, pp. 27-52.
288. Van Gennep, Arnold, *La formation des légendes*, París, Flammarion, 1917.
289. Van Gennep, Arnold, *La formación de las leyendas*, Ramón Violant (presentación), Barcelona, Alta Fulia, 1982.
290. Vázquez García, Francisco, *Estudios de teoría y metodología del saber histórico. De la escuela histórica alemana al grupo de los "Annales"*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989.
291. Velasco Martínez, Rufino, *La eclesiología en su historia, (Síntesis teológica para no iniciados)*, España, Comercial editorial de Publicaciones, 1976.
292. Viguera Molins, María Jesús, "Al-Andalus y España, sobre el esencialismo de los Beni Codera", en Manuela Marín (ed.) *Al-Andalus y España, historiografías en contraste, siglos XVII – XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 67-82.
293. Viguera Molins, María Jesús, "Ribera entre España y al-Andalus", Prólogo en Ribera Tarragó, Julián, *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, Pamplona, Urogoiti, 2008, p. VII-XCVI.
294. Voltaire, *Essai sur les mœurs, et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire depuis charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Francia, Nouvelle, 1975.
295. Von Kremer, Alfred, *Culturgeschichte des orientes unter des Chalifen*, dos vols. Viena, 1875.
296. Von Kremer, Alfred, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig, 1868.
297. Von Tippelskirch, Xenia, "La historia cultural en Alemania", en Philippe Poirrier (ed.) *La historia cultural ¿Un giro historiográfico mundial?* Júlia Climent y Mónica Granell (trad.), Valencia, Universitat de València, 2012, pp.217-232.
298. Weisstein, Ulrich, *Comparative Literature and Literary Theory: Survey and Introduction*, William Riggan (trad.), Bloomington, Universidad de Indiana Press, 1973.

299. Wilbur Dow, Earle, "Features of the New History: Apropos of Lamprecht's "Deutsche Geschichte"", *The American Historical Review*, Vol. 3, No. 3, 1898, pp. 431-448.
300. Wokoeck, Ursula, *German Orientalism, The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Londres, Routledge, 2009.
301. Wulff, Fernando, *Las esencias patrias, historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI -XX)*, Barcelona, Crítica, 2003.
302. Yaffūt, Sālim, *Ibn Ḥazm wa al-fikr al-falsafī fī al-Magrib wa al-Andalus*, Casablanca, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 1986.
303. Zaragüeta Bengoechea, Juan, "Necrología del Excmo. Sr. D. Miguel Asín Palacios, Académico y número y Censor", *Anales de la Real Academia de Ciencias morales y políticas*, año IX, cuaderno segundo, Madrid, 1952, pp. 5-44.
304. Zaragüeta Bengoechea, Juan, *El Cardenal Mercier, académico honorario (1851-1926), su vida- su orientación doctrinal. Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de diciembre de 1926*. Real Academia de ciencias morales y políticas, Madrid, 1927.

#### 4) Portales de la web consultados

1. [http://portal.uned.es/portal/page?\\_pageid=93,26764106&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,26764106&_dad=portal&_schema=PORTAL).
2. [http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz\\_id=6403](http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6403)
3. [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/BGN00CD-0\\_300\\_1898007700000000410%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/BGN00CD-0_300_1898007700000000410%20(1).pdf)
4. <http://www.philosophica.info/voces/reid/Reid.html>
5. <http://www.filosofia.org/ave/001/a310.htm>
6. [http://cienciatomista.dominicos.org/kit\\_upload/PDF/cienciatomista/El%20M\\_R\\_P\\_%20Mtro\\_%20Fr\\_%20Luis%20G\\_%20Alonso%20Getin.pdf](http://cienciatomista.dominicos.org/kit_upload/PDF/cienciatomista/El%20M_R_P_%20Mtro_%20Fr_%20Luis%20G_%20Alonso%20Getin.pdf)
7. <http://www.brill.com/sites/default/files/ftp/downloads/24186-Empedocles.pdf>
8. <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero11/jgoytiso.html>

